Bergmann

Geschichte

der

Philosophie

von

Julius Bergmann.

Erster Band.

Die Philosophie vor Kant.

Berlin 1892.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraße 68—70.

Vorwort.

Die Schrift, welche hiermit der Oeffentlichkeit übergeben wird, rechnet nicht auf solche Leser, die sich in möglichst kurzer Zeit und mit möglichst geringer Mühe ein gewisses Maß von philosophiegeschichtlichen Kenntnissen aneignen möchten, dessen sie für ihre Arbeiten in anderen Wissensgebieten oder für die Erreichung außerhalb der Wissenschaft überhaupt liegender Zwecke bedürfen. Auch auf die Beachtung derjenigen macht sie keinen Anspruch, die in der Kenntniß der Geschichte der Philosophie vorzugsweise einen Zweig der literarischen Gelehrsamkeit erblicken und demgemäß ein neues sich mit diesem Wissensgebiete beschäftigendes Werk vor Allem darauf ansehen, ob es Auskunft über bisher nicht genügend aufgeklärte Einzelheiten gebe oder interessante Mittheilungen aus selteneren und bisher weniger beachteten Schriften enthalte oder bisher nicht bemerkte Fäden des geschichtlichen Zusammenhanges nachweise. Ebensowenig würde dieses Buch denen empfohlen werden können, die sich über die Geschichte jener Disziplinen zu belehren wünschen, die zwar, wie die Aesthetik, die Religionsphilosophie, die Rechtsphilosophie, die Philosophie der Geschichte, allgemein zu den philosophischen gerechnet werden, bezüglich deren aber ebenso allgemein zugestanden zu werden pflegt, daß, wenn man die für eine feste und genaue Bestimmung des Begriffes der Philosophie unentbehrliche Unterscheidung zwischen einer engeren und einer weiteren Bedeutung dieser Bezeichnung macht, zur Philosophie im engeren Sinne des Wortes von ihnen nur die Grundbegriffe gehören.

Die Leser, an welche sich die vorliegende Darstellung wendet, sind diejenigen, denen es um ein tieferes Verständniß der philosophischen Systeme und des Fortschrittes, der sich in der Reihenfolge derselben darstellt, zu thun ist, und die in der Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie zugleich Förderung ihrer Einsicht in die Probleme der Philosophie selbst suchen. Und wenn sie der Absicht entspricht, aus der sie hervorgegangen ist, so wird sie diesen Allen, dem Anfänger sowohl als auch dem bereits mehr oder weniger Unterrichteten, dem Lehrer und Forscher sowohl als auch dem Studirenden, von Nutzen sein können.

Von den Werken, die sich denselben Zweck, sei es ausschließlich, sei es mit einem anderen zusammen, gesetzt haben, dürfte sich das gegenwärtige, soweit es sich um den allgemeinen Plan handelt, hauptsächlich unterscheiden erstens durch die Beschränkung, die es sich hinsichtlich des zu überliefernden Stoffes auferlegt hat, einerseits, und die Ausführlichkeit, deren es sich in der Darstellung der wichtigeren Lehrgebäude befleißigt hat, andererseits, — zweitens (dies bezieht sich namentlich auf den zweiten Band) durch die Einflechtung zahlreicher Bemerkungen und selbst längerer Ausführungen, theils erläuternden theils kritischen Inhaltes, in die historische Darstellung. Zur Rechtfertigung der letzteren möchte der Verfasser bemerken, daß er sie für erforderlich hielt, um die Lehren, auf die sie sich beziehen, so klar, als es ihm möglich sei, darzulegen und ihre Bedeutung im Ganzen der Entwickelung der Philosophie in ein möglichst helles Licht zu stellen.

Der zweite Band, der voraussichtlich etwas umfangreicher als der erste ausfallen wird, soll in zwei Abtheilungen ausgegeben werden. Von diesen wird die erste, welche die Systeme Kants und Fichtes und die Zwischenglieder zum Gegenstande haben soll, im Anfange des Sommers dieses Jahres, die zweite, wenn nicht unvorhergesehene Hindernisse eintreten, im nächsten Winter oder Frühling erscheinen.

Der zweiten Abtheilung des zweiten Bandes wird ein Namen- und Sachregister beigefügt werden.

Marburg in Hessen, den 15. Februar 1892.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniß.

Vierter Abschnitt.

Das Mittelalter und die Uebergangszeit.

Fünfter Abschnitt.

Von Cartesius bis (ausschließlich) Kant.

Berichtigungen.

Seite	184,	Zeile	19 v. u.	lies:	auf das Gute	statt:	auf; das Gute
„	232,	„	12 v. u.	„	aufstellen: Alles	„	aufstellen. Alles
„	251,	„	16 v. u.	„	Stücke von ihr denselben	„	Stücke denselben
„	258,	„	21 v. o.	„	ausdrückliche	„	ausführliche
„	265,	„	4 v. o.	„	rechte	„	erste
„	302,	„	22 v. o.	„	Unver-	„	Ver-
„	312,	„	10 v. u.	„	hervor	„	vor
„	347,	„	10 v. u.	„	derjenigen	„	denjenigen
„	385,	„	13 v. u.	„	seinem	„	einem
„	408,	„	6 v. u.	„	den	„	der
„	428,	„	1 v. u.	„	dieselbe	„	diese
„	435,	„	2 v. o.	„	Wirkung	„	Mitwirkung
„	435,	„	6 v. u.	„	zunehme	„	zunehmen

Einleitung.

I.

In der Regel wird die Darstellung der Geschichte einer Wissenschaft in der Lage sein, den Begriff dieser Wissenschaft als feststehend zu betrachten. Die Geschichte der Philosophie macht hiervon eine Ausnahme. Denn wenn auch im Gebrauche des Wortes Philosophie im Großen und Ganzen Uebereinstimmung besteht, so ist es doch keinem der Versuche, ein einheitliches und bestimmt abgegrenztes Ganzes wissenschaftlicher Aufgaben anzugeben, welches jenem Gebrauche entsprechend als das Gebiet der Philosophie zu bezeichnen wäre, gelungen, allgemeine Zustimmung zu finden. Es wird daher nicht unangemessen erscheinen können, wenn dem hier beabsichtigten Berichte über den bisherigen Entwickelungsgang der Philosophie eine kurze Darlegung derjenigen Auffassung von dem Wesen dieser Wissenschaft, von welcher derselbe sich leiten zu lassen gedenkt, vorangeschickt wird. Zur Rechtfertigung dieses Verfahrens kann noch auf das Verhältniß hingewiesen werden, in welchem die Philosophie, auch darin sich von den anderen Wissenschaften unterscheidend, zu ihrer Geschichte steht. Denn die Philosophie hat noch nicht in dem Maße feste Gestalt gewonnen, daß man zuerst ausschließlich sie selbst in ihrem gegenwärtigen Bestande studiren könnte, um sich dann erst der Art, wie sie geworden sei, zuzuwenden. Vielmehr ist, wie von allen Kundigen anerkannt wird, die Beschäftigung mit ihrer Geschichte zu einer erfolgreichen Einführung in sie selbst erforderlich. Und so darf eine Darstellung dieser Geschichte, wofern sie sich nicht etwa nur an diejenigen wendet, die sich bereits ein reicheres Wissen in ihrem Gebiete erworben haben, nicht von allen Lesern voraussetzen, daß sie schon eine bestimmtere Vorstellung von dem Arbeitsfelde der Philosophie mitbringen.

Das Nächste, was sich zur Bestimmung des Begriffes der Philosophie sagen läßt und gesagt zu werden pflegt, ist dieses, daß sich dieselbe nicht

darauf beschränkt, irgend einen Theil des Seienden in seiner Besonderheit zu erforschen, sondern das Ganze des Seienden zum Gegenstande hat. Dies trifft nun offenbar auch für die Vereinigung aller derjenigen Wissenschaften zu, welche sich, mit Aristoteles zu reden, aus dem Ganzen dessen, was ist, ein Stück herausschneiden. Die Philosophie betrachtet das Ganze des Seienden aber unter einem anderen Gesichtspunkte, als es die übrigen Wissenschaften in ihrer Vereinigung thun. Während diese die Gestaltung, in der sich uns die Welt thatsächlich darstellt, in einer Weise, welche den nach Uebersicht und Ordnung verlangenden Verstand befriedigen soll, zu beschreiben und die diese Gestaltung beherrschenden Gesetze zu ermitteln suchen, fragt jene, was überhaupt das Sein sei und welche Bestimmtheit unsere Vernunft dem Einen und Ganzen des Seins insofern, als dasselbe überhaupt sei und weil es sei, zuschreiben müsse.

Es kann hier nicht bewiesen werden, daß die Beschaffenheit des gesammten Existirenden, des Alls, nicht ganz und gar zufällig, sondern daß mindestens etwas von ihr durch die bloße Existenz desselben bestimmt ist. Um den Begriff der Philosophie zu erklären, bedarf es dessen aber auch nicht. Denn die Entscheidung darüber, ob das, was diese Wissenschaft suchen soll, auch wirklich bestehe, kann dem Erfolge überlassen werden. Und wenn weiter der Zweifel erhoben wird, ob, das wirkliche Bestehen des Gesuchten vorausgesetzt, es unserer Vernunft möglich sei, dasselbe zu finden, ob nicht auch das, was die Welt deshalb ist, weil sie Welt ist, was sie also nothwendig ist, doch für die menschliche Vernunft die Bedeutung eines Zufälligen habe und behalten müsse, so kann auch von ihm abgewartet werden, ob das Mißlingen des philosophischen Unternehmens ihn bestätigen oder das Gelingen ihn widerlegen werde. Dieses Unternehmen findet seine Rechtfertigung darin, daß unsere Vernunft fühlt, den Gedanken, Alles könnte auch ganz anders sein, als es ist, statt dieser Welt könnte eine andere ihr völlig unähnliche und unvergleichbare existiren, nicht zulassen zu können. Hierzu kommt, daß es eine Reihe von Begriffen giebt, bezüglich derer wir die Ueberzeugung nicht aufgeben können, daß das, was durch sie gedacht wird, sich in jeder Welt, deren Existenz möglich gewesen wäre, hätte finden müssen, daß ihre Inhalte also eine Beschaffenheit ausmachen, die dem Ganzen des Existirenden dadurch zukomme, daß es überhaupt existire. Dieser Art sind z. B. die Begriffe der Einheit, der Vielheit, der Zeit, des Beharrens, der Veränderung. Alles, was ist, bildet zusammen Ein Seiendes, und das Eine Seiende können wir uns nicht anders denken denn als ein solches, welches Vieles in sich schließt. Angenommen aber auch, das Ganze des Seienden hätte auch aus einem schlechthin einfachen Wesen, in welchem es keinerlei Unterschiede gegeben hätte, weder solche von Theilen noch solche von Eigenschaften oder Thätigkeiten oder Zuständen, bestehen

können, oder es wäre statt einer zusammenhängenden Welt eine Vielheit von Dingen möglich gewesen, die einander so fremd gewesen wären, daß nur von dem Existiren jedes einzelnen, nicht aber von einem Zusammenexistiren aller hätte geredet werden können, so können wir doch wenigstens das nicht für zufällig halten, daß das Seiende etwas ist, was irgendwie ein Zählen möglich macht, irgendwie zu dem Begriffe der Zahl in Beziehung steht. Ebenso wenig wie vom Begriffe der Zahl können wir den Begriff des Seins von demjenigen der Zeit abtrennen. Indem wir etwas als seiend vorstellen, stellen wir es vor als in der Zeit seiend, und wenn wir versuchen, von der Zeitlichkeit oder Dauer zu abstrahiren, um das bloße Sein ins Auge zu fassen, so bleibt uns nichts übrig. Darum glauben wir, was auch immer eine nähere Untersuchung über den Begriff des Seins zu Tage fördern möge, gewiß sein zu können, daß etwas, dessen Natur die Zeitlichkeit ausschlösse, auch nicht sein könnte. Und näher glauben wir zum bloßen Sein des Einen Seienden auch das rechnen zu dürfen, daß es, immer dasselbe Seiende bleibend, in unaufhörlicher Veränderung seiner Bestimmtheit begriffen sei. Indem diese Erwägungen die Idee einer Wissenschaft vom Sein befestigen, führen sie zugleich auf eine Reihe bestimmterer Probleme, mit welchen diese Wissenschaft zu thun haben wird. Dieselbe wird z. B. zu zeigen haben, wie das Verhältniß des Einen mit sich identisch bleibenden Seienden zu dem darin befaßten Mannigfaltigen und zu den in ihm vorgehenden Veränderungen näher zu denken sei, ob einfache Elemente, aus denen alles Zusammengesetzte zusammengesetzt sei, angenommen werden müssen oder ob alle Dinge ins Unendliche theilbar seien, ob sich nur die Beziehungen, in denen die Dinge sowie die Theile der Dinge zu einander stehen, oder ob sich die Dinge auch in demjenigen, was nicht Beziehung oder Verhältniß ist, ändern können, wie die Veränderungen entstehen und sich fortsetzen, und dergleichen.

Zu den Begriffen, über deren Beziehung zu demjenigen des Seins die Philosophie wird Auskunft geben müssen, gehören auch die der beiden allgemeinen Naturen oder Beschaffenheiten, welche die Grundlage alles dessen bilden, was für uns wahrnehmbar ist und was unserem Denken einen Inhalt zu den Formen der Einheit, der Vielheit, der Identität und der Veränderung liefern kann, — die Begriffe der Ausdehnung oder Raumerfüllung oder Körperlichkeit und des Bewußtseins oder Vorstellens oder Denkens oder der Geistigkeit. Einige Bemerkungen über die das Verhältniß dieser Beschaffenheiten zum Sein betreffenden Annahmen, welche man zunächst versuchen kann, mögen dazu dienen, der Vorstellung von der Aufgabe der Seinslehre einen etwas reicheren Inhalt zu geben. Man kann zuvörderst annehmen, Sein und Raumerfüllung oder Körperlichkeit seien dasselbe. Alsdann müßten alle Dinge, die wirklich existiren oder hätten existiren können,

Körper sein, und alle Bestimmtheiten der Körper müßten, wie die Größe, die Gestalt, die Lage, der Zustand in Beziehung auf Ruhe und Bewegung, vielleicht auch die Undurchdringlichkeit, besondere Weisen oder Seiten der Raumerfüllung sein, denn sicherlich kann kein Ding noch Eigenschaften neben den die besondere Art seines Seins ausmachenden haben. Alle Eigenschaften, welche sich nicht aus der allgemeinen der Raumerfüllung verstehen lassen, z. B. die Farben, die Töne, die Gerüche, die Temperaturbestimmtheiten, müßten für bloß scheinbare erklärt werden, für bloße Inhalte der Empfindungen, welche die Körper vermöge der ihnen zukommenden Qualitäten und Bewegungen in unserem Leibe hervorbringen. Diese Auffassung nun scheitert, abgesehen von anderen Schwierigkeiten, mit denen sie behaftet ist, an der Thatsache, daß es Bewußtsein giebt. Denn das Bewußtsein gehört nicht zu demjenigen, was einem Körper dadurch zukommen kann, daß er in bestimmter Weise ausgedehnt ist, da schon die sinnlichen Empfindungen und die sinnlichen Gefühle der Lust und des Schmerzes von allen möglichen Modifikationen des Seins im Raume ganz und gar verschieden sind, und andererseits kann das Bewußtsein auch nicht wie die empfindbaren Eigenschaften, die unser Wahrnehmen den Körpern zuschreibt, zu demjenigen gerechnet werden, was bloß ein Inhalt unseres Bewußtseins ist, also nicht wirklich existirt, sondern nur von uns gemeint wird, denn offenbar erkennt man das wirkliche Dasein des Bewußtseins an, wenn man von irgend etwas behauptet, es sei bloß ein Inhalt des Bewußtseins, es habe kein wirkliches Dasein, sondern scheine nur einem bewußten Wesen dazusein. Die Ansicht, daß jedes Seiende die Eigenschaft der Raumerfüllung habe, also körperlich sei, brauchte man aber darum noch nicht aufzugeben. Denn dieselbe könnte, zweitens, näher dahin bestimmt werden, daß die Natur dessen, was den Raum erfülle, also das Sein, nicht in der bloßen Raumerfüllung aufgehe, sondern daß dazu noch etwas Innerliches gehöre, was zunächst in dem allgemeinen Produkte der Raumerfüllung, dem Stoffe oder der Masse, bewegend, anordnend und bildend thätig sei und zuletzt in gewissen Erzeugnissen dieser Thätigkeit, den Thierleibern, Bewußtsein werde. Man könnte auch, drittens, annehmen, daß das Bewußtsein etwas ebenso Ursprüngliches sei wie die Raumerfüllung und erst zusammen mit dieser das ganze Sein eines Dinges ausmache, daß also das Eine Seiende, welches Alles, was ist, in sich faßt, aus individuellen Dingen bestehe, welchen sämmtlich sowohl Raumerfüllung oder Körperlichkeit als auch Bewußtsein oder Geistigkeit zukomme. Statt als Seiten könnte man, viertens, die Raumerfüllung und das Bewußtsein als Arten des Seins betrachten, woraus folgen würde, daß es zwei Arten vollständiger Dinge, Körper und Seelen oder Geister, gäbe. Noch weiter würde man sich von der zuerst versuchten Annahme entfernen, wenn man,

fünftens, statt der Raumerfüllung das Bewußtsein dem Sein gleichsetzte. Von der Körperwelt würde man sich in diesem Falle entschließen müssen, zu sagen, daß sie gar kein wirkliches Dasein habe, sondern, darin den Traumbildern gleich, nur ein Objekt unseres Vorstellens sei, denn ebenso wenig wie das Bewußtsein zu den besonderen Weisen oder Seiten der Raumerfüllung gehören kann, kann diese zu den Weisen oder Seiten jenes gehören. Es wäre überflüssig, den hiermit angedeuteten Hypothesen noch weitere hinzuzufügen, oder die Schwierigkeiten, mit denen jede derselben behaftet ist, zu erörtern. Auf das Eine aber wird noch hinzuweisen sein, daß sich mit einigen derselben der Gedanke eines geistigen Wesens höherer Art, durch welches alles Andere existire, verbinden läßt, sei es, daß man diesem Wesen bloß geistige, sei es, daß man ihm mit der geistigen zugleich körperliche oder eine den Grund des körperlichen Seins enthaltende Natur zuschreibe, und sei es, daß man alle Dinge als seine Theile oder Modifikationen, sei es, daß man dieselben als außer ihm seiende, aber von ihm abhängig bleibende Erzeugnisse seiner Thätigkeit denke.

Das Ganze des Seienden, welches insofern, als es überhaupt ist, zu betrachten, als eine Aufgabe der Philosophie angegeben wurde, bildet das Gesammtobjekt unseres Bewußtseins, und das Gesammtobjekt unseres Bewußtseins wird jederzeit als das Ganze des Seienden von uns vorgestellt, nicht in der Weise, daß wir die abgezogene Vorstellung des Ganzen des Seienden bildeten oder die zuvor gebildete festhielten, sondern so, daß wir in allem Besonderen, was wir vorstellen, das Ganze des Seienden mit vorstellen. Denn was wir auch immer vorstellen, wir stellen es als seiend vor, auch wenn wir wissen, daß es in Wirklichkeit nicht ist, und indem wir etwas als seiend vorstellen, stellen wir es als in der Welt, dem Alles, was ist, in sich fassenden Ganzen, enthalten vor. Wird dies beachtet, so weist die oben der Philosophie zugewiesene Aufgabe auf eine andere hin, auf die Aufgabe, die Natur des Subjektes des Bewußtseins, soweit es überhaupt Subjekt des Bewußtseins, oder des Ich, soweit es überhaupt Ich ist, genau zu bestimmen und vollständig darzulegen und die dabei hervortretenden Probleme zu lösen. Diese wiederum fordert zu einer Erweiterung auf. Denn angenommen, wir hätten die allen bewußten Wesen oder Ichen gemeinsame Natur so weit durchschaut, als es bei der Beschränktheit unseres Erkenntnißvermögens möglich ist, so würden wir weiter zu wissen begehren, worin das den Menschen vor anderen bewußten Wesen auszeichnende Vermögen, welches wir mit dem Namen Vernunft bezeichnen, bestehe, wie es wirke und was es hervorbringe. Zu den Gegenständen der dieser Aufgabe in dieser Erweiterung entsprechenden Untersuchungen gehören z. B. der Unterschied und der Zusammenhang der mannigfachen Weisen oder Seiten, welche dem Bewußtsein vernunftbegabter Wesen seiner allgemeinen Natur nach eigen

sind, wie dies von dem sich selbst Wahrnehmen und dem Wahrnehmen anderer Dinge, dem Einbilden und dem sich Erinnern, dem Denken über Wahrgenommenes und Eingebildetes, dem Fühlen von Lust und Schmerz, dem Begehren und Wollen, den Gemüthsbewegungen oder Affekten, angenommen werden darf, — ferner die Formen des Denkens und die Regeln ihrer richtigen Anwendung, die Möglichkeit des Erkennens und die Quellen, Wege und Ziele desselben, die Richtung des Begehrens und die Zwecke des vernünftigen Wollens und Handelns, der Ursprung und der Inhalt der sittlichen Anforderungen, und Anderes. Alle diese Untersuchungen nun werden ebenfalls zu den philosophischen gerechnet und sind stets dazu gerechnet worden. Der Begriff der Philosophie würde demnach dahin zu erweitern sein, daß sie zum Gegenstande habe das ganze Seiende und die, einerseits in demselben enthaltenen, andererseits sich ihm gegenüberstellenden bewußten Wesen, und zwar das Seiende hinsichtlich seines Seins überhaupt und die bewußten Wesen hinsichtlich ihres Bewußtseins oder Vorstellens oder ihrer Ichheit überhaupt und weiter die vernunftbegabten hinsichtlich der die Vernunft ausmachenden Besonderheit ihres Bewußtseins oder Ich-seins.

Daraus, daß zwischen der Lehre, welche das ganze Seiende hinsichtlich seines bloßen Seins, und derjenigen, welche die nur einen Theil des Seienden ausmachenden bewußten und weiter die vernunftbegabten Wesen hinsichtlich der ihnen gemeinsamen besonderen Weise des Seins zum Gegenstande hat, die eben angedeutete nähere Beziehung besteht, folgt allerdings noch nicht, daß dieselben zu Einer Wissenschaft verbunden werden dürfen. Man wird jedoch diese Verbindung vollständig gerechtfertigt finden, wenn man das Gesammtobjekt des Bewußtseins in der Bestimmtheit, die es insofern hat, als es überhaupt Gesammtobjekt des Bewußtseins ist, etwas näher ins Auge faßt. Wenn nämlich oben bemerkt wurde, daß wir in allem Vorstellen die Vorstellung des ganzen Seienden oder der Welt haben und ein Ding als seiend nicht anders vorstellen können, als indem wir es als in der Welt enthalten vorstellen, so ist weiter zu sagen, daß wir das Ganze des Seins nicht anders vorstellen können, als indem wir einen Punkt desselben unmittelbar erfassen, und daß dieser Punkt unser Ich ist. Wir können also das Ganze des Seins nicht anders vorstellen, als indem wir unser Ich wahrnehmen, und andere Dinge nicht anders, als indem wir sie in das Ganze des Seins, zu welchem unser Ich gehört, in die Welt, welche die unsrige ist, hineinsetzen und so mit unserem Ich verknüpfen. Dies ist das Grundverhältniß unseres Bewußtseins, daß wir unser Ich wahrnehmen, diese Wahrnehmung zur Vorstellung einer unser Ich und Alles, was außer demselben existirt, in sich fassenden Wesenheit erweitern und alle Dinge, die wir außer unserem Ich wahrnehmen oder sonstwie vorstellen, als in jener Wesenheit, dem Einen und Ganzen des Seins oder der Welt, befaßt und dadurch mit unserem Ich

verknüpft vorstellen. Zum Gesammtobjekte des Bewußtseins jedes bewußten Wesens oder Ichs gehört demnach dieses bewußte Wesen oder Ich selbst. Und in dem allgemeinen Begriffe dessen, worin das Gesammtobjekt des Bewußtseins besteht, sind mithin die beiden Begriffe des ganzen Seienden und des bewußten Wesens oder des Ich enthalten, und diese beiden beziehen sich so aufeinander, daß keiner ohne den anderen gedacht werden kann. Es ist nun sicherlich eine durchaus einheitliche Aufgabe, den Begriff dessen, worin das Gesammtobjekt des Bewußtseins besteht, klar und bestimmt zu machen und auszugestalten; und auch der umfassenderen Aufgabe, außer jenem Begriffe auch den weniger allgemeinen dessen, worin das Gesammtobjekt des Bewußtseins vernunftbegabter Wesen besteht, zu entwickeln, wird man diesen Charakter zugestehen müssen. Giebt man daher der Bearbeitung und Lösung der letzteren den Namen Philosophie, so sind in der Philosophie die Seinslehre, die allgemeine Bewußtseinslehre und die Lehre von der Vernunft zu einer einheitlichen Wissenschaft verbunden.

Es steht nichts im Wege, dem Namen Philosophie eine noch umfassendere Bedeutung zu geben, indem man ihn alle Versuche, durch die Verbindung von Ergebnissen der eben beschriebenen Untersuchungen mit solchen anderer Wissenschaften oder auch mit bloßen Erfahrungen zu einer tieferen und reicheren Auffassung der Weltordnung und des geistigen Lebens zu gelangen, mit bezeichnen läßt. Man könnte dann zwischen einem engeren und einem weiteren Sinne des Wortes Philosophie unterscheiden. Was hier dargestellt werden soll, ist indessen nur die Geschichte der Philosophie im engeren Sinne des Wortes. Solcher Untersuchungen, die nur im weiteren Sinne als philosophische bezeichnet werden können, soll nur insoweit Erwähnung geschehen, als es in Beziehung auf jene Absicht aus besonderen Gründen hier und da nützlich erscheinen wird.

II.

Schien es angemessen, dem Unternehmen, auf welches es hier abgesehen ist, Einiges über die Aufgabe der Philosophie voranzuschicken, so darf dasselbe dagegen von einleitenden Betrachtungen über den Begriff der Geschichte überhaupt und denjenigen der Geschichte der Philosophie insbesondere, über die verschiedenen Gesichtspunkte, unter welchen die letztere betrachtet, und die verschiedenen Weisen, auf welche sie dargestellt werden kann, sowie über das, was bisher in ihrer Erforschung geschehen ist, Betrachtungen, wie sie meistens bei solcher Gelegenheit angestellt werden, Abstand nehmen. Ohne Zweifel sind diese Dinge der wissenschaftlichen Betrachtung würdig, aber auch wer, ohne sich bisher auf dieselben eingelassen

zu haben, eine Darstellung der Geschichte der Philosophie zu lesen sich anschickt, wird darum nicht das Bedürfniß empfinden, sich vorher über sie aufklären zu lassen. Es bedarf daher zur Vorbereitung des geplanten Werkes nur noch eines Ueberblickes über die Geschichte der Philosophie, zu dem Zwecke, die Hauptabschnitte, in welche dieselbe einzutheilen sein wird, zu bestimmen.

Wie der Name der Philosophie so ist auch sie selbst griechischen Ursprungs, und zwar ist sie gegen das Ende des siebenten oder den Anfang des sechsten Jahrhunderts vor Christus in Jonien aus der Pflege mathemathischer, physikalischer und astronomischer Forschungen hervorgegangen. An demjenigen, was die orientalischen Völker unabhängig von den Griechen an Vorstellungen über Gott und Götter, über Entstehung und Untergang der Welt, über die Natur und das Leben der Seelen, über Wissen und Tugend hervorgebracht haben, hat im Ganzen das Bedürfniß des Verstandes, sich von der dichterischen Phantasie abzusondern und sich von dem Einflusse der Triebe und Gefühle frei zu machen, das Bedürfniß wirklichen Begreifens, durch Beweise gesicherten Erkennens, einen zu geringen Antheil, als daß füglich von einer Philosophie dieser Völker, man müßte denn unter Philosophie etwas Anderes verstehen als eine Wissenschaft, geredet werden könnte. Auch die Fortbildung der Philosophie blieb während des ganzen Alterthums ein Werk des griechischen Geistes. Denn wenn dieselbe auch zu großer Ausbreitung und zu großem Ansehen in dem römischen Weltreiche gelangte, so haben doch weder die Römer noch eines der von ihnen unterworfenen Völker ihre Entwickelung weiterzuführen vermocht.

In der mit Thales, als dessen Geburtsjahr das Jahr 640 vor Christus angegeben wird, beginnenden Geschichte der alten griechischen Philosophie folgt auf eine Periode der aufsteigenden Entwickelung eine solche des Verfalls. Der letzteren gehören die Schulen der gegen das Ende des vierten Jahrhunderts anhebenden nach-aristotelischen Zeit an, die von Plato gegründete akademische, die in Aristoteles ihren Meister verehrende peripatetische, die Schulen ferner der Stoiker, der Epikureer, der Skeptiker, der Neu-Platoniker. Nur in Nebenpunkten wurden von diesem Zeitalter die Entdeckungen der Vorfahren hier und da um ein Geringes fortgebildet. Die tieferen Wahrheiten wurden theils ohne Ersatz preisgegeben, theils verflacht und entstellt, alte Irrwege wurden von Neuem versucht. Soweit neue Systeme aufgestellt wurden, beruhten dieselben theils auf der Verbindung alter, verschiedenen Richtungen entnommener Lehren zu einem neuen Ganzen, theils auf der Umdeutung früherer Gedanken, namentlich platonischer zu mystisch unklaren und phantastischen Spekulationen. Im Allgemeinen bekannten die Philosophen dieses Zeitalters, die Erkenntniß nicht um ihrer selbst willen zu schätzen. Die Philosophie sollte ihnen nur den besten Weg

durch das irdische Leben zeigen oder in der Gestalt einer theosophischen Mystik das Mittel werden zur Befriedigung einer schwärmerischen Sehnsucht nach Vereinigung und Verschmelzung mit der Gottheit. Selbst die Skeptiker glaubten ihre Behauptung, daß eigentliches Wissen unmöglich sei, am besten zu empfehlen durch den Hinweis auf die unerschütterliche Gemüthsruhe, welche sich dem Weisen aus dem Verzicht auf alle Erkenntniß ergebe, oder auf den Nutzen dessen, was sie an die Stelle der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt zu setzen riethen, nämlich der Sammlung für das praktische Leben verwendbarer Erfahrungen.

Innerhalb der von Thales bis Aristoteles reichenden aufsteigenden Entwickelung tritt eine Wendung der philosophischen Bestrebungen hervor, welche zu einer Theilung dieses Abschnittes in zwei auffordert. Die ersten, durch die Betrachtung der Außenwelt angeregten und, wie schon bemerkt wurde, durch die Beschäftigung mit mathematischen und naturwissenschaftlichen Fragen vorbereiteten Versuche waren darauf gerichtet, das Eine Bleibende, welches die Vernunft zu der Mannigfaltigkeit und der Veränderung des sinnlich Wahrnehmbaren hinzudenkt, und das Verhältniß desselben zu der Vielheit und dem Wechsel der Dinge zu ergründen. Machten sich auch allmälig die Fragen geltend, welche dem Geiste aus der Besinnung auf sich selbst und sein Thun entstehen, die Fragen nach der Möglichkeit, den Zielen und den Wegen der Erkenntniß und nach den Bestimmungsgründen des Wollens und den Grundsätzen der vernünftigen Lebenseinrichtung, so kam es doch vorerst nicht zu einer eingehenderen, sie in ihrer Eigenthümlichkeit und ihrem Zusammenhange ergreifenden Beschäftigung mit denselben. In dieser Hinsicht vollzog sich nun gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts rasch ein vollständiger Wechsel. Das philosophische Interesse wandte sich jetzt ganz dem denkenden und wollenden Subjekte zu, und erst später wurden die Bemühungen um eine Seinslehre wieder aufgenommen, aber so, daß sie zu denjenigen um die Selbsterkenntniß des denkenden und wollenden Geistes in enge Beziehung gesetzt wurden. Herbeigeführt wurde dieser Wechsel durch die Sophisten. Es war diesen Männern freilich nicht darum zu thun, ein neues Gebiet wissenschaftlicher Erkenntniß zu eröffnen. Sie wollten vielmehr zeigen, daß Wissenschaft und überhaupt eigentliche, mit dem Seienden übereinstimmende Erkenntniß unmöglich sei und, wenn sie möglich wäre, keinen Werth haben würde, und daß es daher weise sei, sich seines Denkvermögens nur dazu zu bedienen, sich die Dinge, mit denen man zu thun habe, so vorzustellen, wie es für das praktische Leben nützlich sei. Zum Gegenstande des Nachdenkens in ernster wissenschaftlicher Absicht hat erst Socrates das Erkennen und das Wollen gemacht. Aber die Sophisten sind es doch gewesen, die dem philosophischen Interesse die neue Richtung gegeben haben, und wenn

es ihnen auch an der rechten wissenschaftlichen Denkart, an dem Bedürfnisse nach festen wissenschaftlichen Ueberzeugungen fehlte, so sind doch in den Lehren der Führer dieser Bewegung werthvolle Einsichten enthalten, die auch nicht ohne bedeutenden fördernden Einfluß auf die Fortbildung der Philosophie geblieben sind. Die zweite Periode der Geschichte der Philosophie soll daher hier nicht, wie es meistens geschieht, von Socrates, sondern schon von den Sophisten an gerechnet werden.

Auf die Periode des Verfalls der griechischen Philosophie folgte ein langer Zeitraum, während dessen die weltgeschichtlichen Begebenheiten und Zustände eine freie Entfaltung philosophischen und überhaupt wissenschaftlichen Strebens nicht gestatteten. Das neue geistige Leben, welches sich nach dem Untergange der griechisch-römischen Kultur bei den christlichen Völkern entwickelte, stand unter der Pflege, aber auch unter der Herrschaft der Kirche, welche jede Außerung desselben, die ihr nicht in das System ihrer Einrichtungen, Zwecke und Lehren zu passen schien, desto argwöhnischer und eifriger zu unterdrücken trachtete, je weiter und bestimmter sie jenes System ausbildete. Für die Beschäftigung mit der Philosophie ergab sich aus der Unterordnung derselben unter die Autorität der Kirche die Aufgabe, dasjenige, was in den Systemen des Alterthums überliefert war oder im Laufe der Zeit wieder zum Vorschein kam, soweit es zu diesem Zwecke tauglich zu sein oder demselben entsprechend modifizirt werden zu können schien, zur Unterstützung und Ergänzung der Theologie zu verwenden. Und hierüber sind in der That die philosophischen Leistungen der Gelehrten des Mittelalters, der Scholastiker, von einigen neuen Gedanken, auf die sie dabei geführt wurden, abgesehen, nicht hinausgegangen. Erst um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts brach ein neues Zeitalter der selbstständigen Wissenschaft an. Zuerst suchte der Drang nach freier Geistesbildung seine Befriedigung in dem Studium der Schriften des Alterthums. Etwas später begann die Arbeit in den Gebieten, von welchen aus im Alterthum zuerst der Forschungstrieb in dasjenige der Philosophie hinübergeführt worden war, den Gebieten der Mathematik und der Naturwissenschaft, und bald wurde sie hier mit den glänzendsten Erfolgen belohnt. Im engsten Zusammenhange mit diesen Bewegungen nahm dann auch die Philosophie einen neuen Aufschwung. Doch erst gegen die Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts trat ein System auf, welches eine weit sich ausbreitende Bewegung hervorzurufen vermochte und einen nachhaltigen Einfluß auf den weiteren Lauf der Geschichte der Philosophie ausüben sollte, das cartesianische.

Bevor sie sich zur Scholastik wendet, wird die Geschichte der Philosophie in ihrem vierten Theile der unter ihren Gesichtspunkt fallenden Bestrebungen der christlichen Theologen der ersten Jahrhunderte, der Kirchenväter, zu gedenken, also sich noch einmal mit der Zeit, in welcher sich der Verfall der griechischen

Philosophie vollendete, zu beschäftigen haben. In denselben Theil soll auf der anderen Seite hier auch noch dasjenige, was über die Bemühungen um eine neue, von der Theologie unabhängige Philosophie vor Cartesius zu sagen sein wird, aufgenommen werden, womit jedoch nicht behauptet werden soll, daß die Anordnung derer, welche jene Reformversuche mit der von Cartesius ausgehenden Bewegung zusammenfassen, nicht ebenfalls sachgemäß sei.

Die letzte von den großen Veränderungen in der Art der philosophischen Forschung, nach denen die Haupteintheilung der Geschichte der Philosophie bestimmt werden muß, ist die im vorletzten Jahrzehnte des achtzehnten Jahrhunderts von Kant hervorgebrachte. Kant erhob gegen die bisherige Philosophie den Vorwurf, daß sie ohne Ueberlegung ihren Zweck genommen und daher noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen habe; ihr Verfahren sei ein bloßes Herumtappen gewesen, sie selbst ein Kampfplatz, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheine, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben, und auf dem noch niemals irgend ein Fechter sich den kleinsten Platz habe erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz habe gründen können; es müsse also eine gänzliche Revolution mit derselben vorgenommen werden, wie sie in den frühesten Zeiten in der Mathematik und im Anfange der neuen Zeit in der Naturwissenschaft stattgefunden und der Vernunft dazu verholfen habe, in diesen Gebieten den königlichen Weg der Wissenschaft zu treffen. Die Gründe, welche Kant für dieses Urtheil zu haben glaubte, und die Ansicht, welche er weiter über das richtige Verfahren in der Philosophie aufstellte, sowie die Ergebnisse, zu welchen er in der Befolgung dieser Ansicht gelangte, können hier noch nicht zur Sprache gebracht werden. Es genügt, zu bemerken, daß es nach allgemeiner Auffassung in der That eine gänzliche Revolution der Denkart in der Philosophie war, was durch seine Lehre hervorgerufen wurde, und daß, wenn auch die vorkantische Philosophie bald wieder zu Ehren kam und in wachsendem Maße Einfluß auf die weiteren Arbeiten gewann, doch wenigstens die interessanteren und geschichtlich wichtigeren dieser letzteren sich als Versuche darstellen, sei es, Mängel des kantischen Systems zu beseitigen, sei es, dasselbe in einer mehr oder weniger tief greifenden Weise umzugestalten, sei es, über dasselbe hinaus zu einem durch es vorbereiteten neuen System fortzuschreiten.

So wird sich denn die nachfolgende Darstellung der Geschichte der Philosophie in sechs Abschnitte theilen, von dener die ersten drei unter dem Namen der Geschichte der Philosophie des Alterthums, die letzten drei unter dem der Geschichte der Philosophie des christlichen Zeitalters zusammengefaßt werden können.

Erster Abschnitt.

Das vorsophistische Zeitalter.

I.

Die älteren Kosmologen.

Den ältesten Lehren der griechischen Philosophie liegt die natürliche Auffassung der Dinge, der alles Wirkliche für körperlich gilt, zu Grunde. Mit derselben verbanden sie den Gedanken, daß ein Alles, was ist, in sich fassendes Wesen sei, ein Urwesen, welches alles besondere Seiende aus seiner Einheit hervorbringe und wieder in dieselbe zurücknehme. Und die Aufgabe, die sie sich stellten, bestand darin, die hinter der Vielheit und dem Wechsel des sinnlich Wahrnehmbaren sich verbergende Natur dieses Einen und Bleibenden zu enthüllen und aus derselben jene Vielheit und jenen Wechsel zu erklären.

Der Erste, der diesen Weg der Forschung einschlug, war **Thales** aus Milet, dessen Geburt nach alter Angabe in das Jahr 640 vor Christus fällt, ein auch durch mathemathisches und astronomisches Wissen, sowie durch politische Klugheit und Lebensweisheit hervorragender Mann. Er soll, bei den Phöniziern und Aegyptern darin eingeweiht, die mathemathischen und die astronomischen Studien bei den Griechen eingeführt haben. Den Hauptinhalt seiner Lehre giebt Aristoteles dahin an: das Erste, woraus alle Dinge entstanden seien, und das Letzte, in das sie sich auflösen, sei Wasser. Weiter berichtet Aristoteles von ihm die Sätze: die Erde schwimme auf dem Wasser, der Magnet sei beseelt, Alles sei voll von Göttern. Was sonst in Schriften des Alterthums von seinen Ansichten erzählt wird, ist, wenigstens soweit es eine nähere Beziehung zur Philosophie hat, durchaus unzuverlässig. Es ist anzunehmen, daß Thales das Wasser, indem er es für das Erste und das Letzte erklärte, nicht bloß als abstrakten Stoff,

sondern als ein konkretes Wesen, und näher als ein solches, welchem mit den sinnenfälligen Eigenschaften zugleich seelisches Leben zukomme, gedacht habe, so daß sich seine Meinung auch etwa mit den Worten wiedergeben ließe: das lebendige Meer habe alle Dinge aus sich hervorgebracht, und allen Dingen sei es bestimmt, sich in Meerwasser zurückzuverwandeln. Denn es ist die natürliche Weise des Denkens, das sich noch nicht auf den Unterschied des sinnlichen Wahrnehmens und des Selbstbewußtseins und die Unvergleichbarkeit ihrer Objekte besonnen hat, das seelische Leben als zur individuellen Körperlichkeit gehörig zu betrachten und, wenn sich der Geist zu dem Gedanken des Weltganzen erhebt, auch dieses als ein zugleich körperliches und innerlich lebendiges Wesen vorzustellen. Diese Auffassung des Seienden, die hylozoistische, dem Thales zuzuschreiben, ist man um so mehr berechtigt, als dieselbe, wie bestimmt bezeugt wird, diejenige seiner Nachfolger war. Zu Gunsten der Deutung des thaletischen Satzes im hylozoistischen Sinne fällt auch der von Aristoteles angeführte Ausspruch des Urhebers desselben, daß Alles von Göttern erfüllt sei, und der andere, daß der Magnet beseelt sei, ins Gewicht.

Auf Thales folgt **Anaximander**, ebenfalls ein Milesier. Derselbe soll 611 vor Christus geboren und um 547 gestorben sein. Ein hervorragender Astronom wie Thales, zeichnete er sich auch durch geographische Forschungen aus. Aus einer von ihm verfaßten Schrift über die Natur hat sich ein weiter unten anzuführender Satz erhalten. Anaximander wich von seinem Vorgänger darin ab, daß er dem Urwesen, welches alle Dinge aus sich hervorgehen lasse und wieder in sich zurücknehme und welches, wie ihn Aristoteles sagen läßt, Alles umfasse und lenke, der *ἀρχή* nach seiner Bezeichnung, nicht eine der besonderen Naturen, welche die Sinne unterscheiden, zuschrieb, sondern eine solche, aus welcher die sinnenfälligen Qualitäten erst durch Zerlegung entstanden seien. Das Urwesen, wird man in seinem Sinne sagen dürfen, ist das lebendige Ganze der Materie in ihrer vollständigen Qualität, während alles aus ihm Entstandene der Qualität wie der Quantität nach nur ein Theil von ihm ist. Zu diesem Begriffe des Urwesens fügte er die Bestimmungen, daß es unendlich, unentstanden und unvergänglich sei. Das Unendliche, *τὸ ἄπειρον*, war der Name, den er ihm gab. Die Ausscheidung der Dinge aus dem Urwesen scheint er als eine Verschuldung derselben, welche durch ihr Wiederverschwinden gebüßt werden müsse, betrachtet zu haben. „Woraus, lautet der aus seiner Schrift erhaltene Satz, die Dinge ihren Ursprung haben, in das müssen sie auch billigerweise untergehen, indem sie einander Buße und Strafe zahlen nach der Ordnung der Zeit.“ Weiter nahm er an, daß nicht bloß für jedes einzelne Ding, sondern auch für das aus den einzelnen Dingen zusammengesetzte Ganze auf eine Zeit des Entstehens eine solche

des Vergehens folge, und daß dieser Wechsel zwischen der Entfaltung des Unendlichen zu einer Welt endlicher Dinge und der Wiederherstellung des Urzustandes sich von Ewigkeit her wiederholt habe und in alle Ewigkeit wiederholen werde. Mit dieser Lehre von dem Urwesen und dem Entstehen und Vergehen der Dinge überhaupt verband Anaximander Versuche, die bestimmte Gestalt, in welcher die Welt sich der Erfahrung darstellt, zu erklären. Die Weltbildung, meinte er, habe mit der Scheidung des Kalten und Warmen begonnen. Durch das Kalte und das Warme sei dann das Feuchte hervorgebracht. Aus diesem habe sich die Erde gebildet, weiterhin die Luft und, diese umschließend, eine feurige Region, der die Gestirne angehören. Dem Wasser, aus welchem die Erde hervorgegangen sei, entstammen auch die Thiere; aus Wasserthieren seien, nachdem die Erde sich abgesondert habe, Landthiere geworden; auch die ältesten Vorfahren der Menschen seien fischartige Wesen gewesen.

Ihren dritten Vertreter fand die älteste Richtung der griechischen Philosophie in **Anaximenes**, der, wie seine Vorgänger Milesier, 20 bis 25 Jahre später als Anaximander, dessen Schüler er gewesen sein soll, geboren und ungefähr ebenso viel später gestorben zu sein scheint. Eine von ihm verfaßte Schrift ist bis auf Einen Satz verloren gegangen. Mit Anaximander nahm Anaximenes an, daß das Urwesen unendlich sei und daß der Wechsel des Entstehens und Vergehens der Gesammtheit der endlichen Dinge sich ewig wiederhole. Er schrieb dem Urwesen aber wieder eine sinnlich bestimmte Qualität zu, und zwar identifizirte er es mit der Luft. Indem es aber Luft sei, meinte er weiter, sei es Seele. „Wie unsere Seele, die Luft ist, sagt der uns überlieferte Satz seiner Schrift, uns zusammenhält, so umfaßt auch Hauch und Luft die ganze Welt.“ Die Entstehung der Dinge dachte er sich als Verdichtung und Verdünnung von Luft. Wolken, Wasser, Erde, Steine seien verdichtete, Feuer verdünnte Luft. Den Gegensatz des Kalten und des Warmen, den sein Vorgänger unmittelbar hatte aus dem Urstoffe hervorgehen lassen, erklärte er für ein Erzeugniß der Verdichtung und der Verdünnung; jene bringe das seiner Natur nach Kalte, diese das seiner Natur nach Warme hervor. Was über die physikalischen und astronomischen Annahmen berichtet wird, durch welche Anaximenes, dem Beispiele Anaximanders folgend, seine allgemeine Ansicht von der Weltbildung ergänzte, darf hier übergangen werden.

Die Richtung der älteren Jonier — unter diesem Namen pflegt man die genannten drei Forscher zusammenzufassen — oder der älteren Kosmologen fand bis zum Ende der ersten Periode der griechischen Philosophie vereinzelte Vertreter. Der bekannteste derselben ist **Diogenes von Apollonia**, der fast ein Jahrhundert nach dem Tode des Anaximenes dessen Lehre von der Entstehung der Welt aus Luft durch Wärme erzeugende Verdünnung

und Kälte erzeugende Verdichtung in einer Weise, in der sich der Einfluß seines Zeitgenossen Anaxagoras zu erkennen giebt, erneute und an dieselbe eine Reihe allgemeiner naturwissenschaftlicher Hypothesen knüpfte. Der Einfluß des Anaxagoras, der die Lehre aufgestellt hatte, daß ein vernünftiger Geist aus dem todten Stoffe die Welt gebildet habe, auf Diogenes zeigt sich darin, daß dieser darzuthun suchte, der Stoff der Welt, die Luft, müsse zugleich nicht bloß als ein seelisch lebendiges Wesen, sondern bestimmter als zweckmäßig bildende Vernunft gedacht werden. —

Von dem Hylozoismus der älteren Jonier aus hat sich die Geschichte der Philosophie zunächst in zwei Entwickelungen fortgesetzt. Die eine stellt sich dar in den Lehren der Pythagoreer und der Eleaten, die andere, etwas später als jene beginnende, in denjenigen dreier Männer, des Heraclit, des Empedocles und des Anaxagoras, die unter dem Namen der jüngeren Kosmologen zusammengefaßt werden mögen. Jene steht in näherer Beziehung zu Anaximander, diese zu Anaximenes. Sowohl in der Lehre des Anaximander als auch in derjenigen des Anaximenes nämlich kann man eine Andeutung einer über den Hylozoismus hinausführenden Auffassung erkennen. Denn, indem Anaximander dem Urwesen eine Qualität zuschrieb, welche erst der verborgene Grund der den Sinnen sich darstellenden sei, hob er dasjenige, was die Vernunft von demselben fordert, daß es nämlich ein die Vielheit der Dinge in sich fassendes, einheitliches und im Wechsel der Dinge mit sich identisch bleibendes Wesen sei, auf Kosten dessen, was dem sinnlichen Vorstellen zugänglich ist, mit einem Worte die intelligibele Seite desselben auf Kosten der sensibelen hervor, die sensibele Seite aber fällt mit der Stofflichkeit, die intelligibele mit der seelischen Lebendigkeit zusammen; man darf also sagen, daß Anaximander die Stofflichkeit des Urwesens zu Gunsten der seelischen Lebendigkeit abgeschwächt und damit den Keim zu einer vom Hylozoismus zum Spiritualismus d. i. der Lehre, daß das Eine Seiende ein rein intelligibeles und geistiges Wesen sei, führenden Entwickelung gelegt habe. In der Lehre des Anaximenes dagegen kündigt sich ein Fortgang vom Hylozoismus zum Dualismus, d. i. der Ansicht, nach welcher die Welt das Erzeugniß zweier Mächte, des todten Stoffes und des denselben bewegenden und gestaltenden Geistes, ist, an, sofern sie nämlich denjenigen Stoff für das Urwesen erklärte, in welchem wegen seiner Feinheit und Beweglichkeit und weil aus ihm der Athem besteht, die sinnliche Denkweise vor allen anderen die Substanz der Seele zu erblicken geneigt ist, und sofern sie dann weiter die unverwandelt gebliebene Luft, vermuthlich zusammen mit dem durch Verdünnung aus derselben entstandenen Feuer, zu der durch Verdichtung entstandenen groben Materie in das Verhältniß der Seele zum Leibe setzte. Den Fortgang vom Hylozoismus zum Spiritualismus aber finden wir bei den Pythago-

reern und Eleaten, denjenigen zum Dualismus bei den jüngeren Kosmologen. Auf die Ausbildung des Spiritualismus und des Dualismus ist in der ersten Periode der Geschichte der Philosophie endlich noch die eines dritten Standpunktes gefolgt, des Materialismus, der wie der Spiritualismus und der Dualismus aus der Vorstellung der Materie das Merkmal der seelischen Lebendigkeit ausscheidet und wie der Hylozoismus und der Spiritualismus nur Eine Art des Seienden annimmt, nämlich die todte Materie; und zwar trat der Materialismus in der Gestalt der Atomistik auf.

II.

Die Pythagoreer und die Eleaten.

Pythagoras ist angeblich um das Jahr 580 vor Christus auf der Insel Samos geboren. Er soll ein Schüler des Anaximander gewesen sein. Im Alter von etwa fünfzig Jahren ließ er sich in Kroton in Unter-Italien nieder. Vorher soll er größere Reisen gemacht haben. Namentlich wird von einem längeren Aufenthalte in Aegypten erzählt, wo er sich in die geheime Weisheit der Priester habe einweihen lassen. Aegyptischen Ursprungs soll seine Lehre von der Seelenwanderung gewesen sein, wogegen jedoch behauptet worden ist, daß dieselbe den Aegyptern selbst fremd gewesen sei und daß ihr Ursprung eher in Indien zu suchen sei. In Kroton stiftete er einen, seine Einrichtungen und Satzungen in Geheimniß hüllenden, die Mitglieder eng verbindenden Verein, der mit einem mystisch-religiösen Kultus und der Pflege einer lauteren, sich in eigenthümlichen Formen und Gebräuchen bewegenden und in Bezug auf Aeußerlichkeiten, wie Wohnung und Kleidung, zu gewissen Entsagungen verpflichtenden Moral politische und wissenschaftliche Bestrebungen verband. Dieser Bund fand in Unter-Italien und Sicilien große Ausbreitung und gelangte zu bedeutendem politischen Einflusse, rief aber auch bald Anfeindungen hervor. Pythagoras soll infolge der letzteren von Kroton nach Metapont übergesiedelt und hier ums Jahr 500 gestorben sein. Dem pythagoreischen Bunde wurde fünf bis sieben Jahrzehnte später durch wiederholte Verfolgungen der Untergang bereitet. Ein Theil seiner Mitglieder rettete sich nach Griechenland. — Die bekanntesten Pythagoreer sind: Philolaus, ein jüngerer Zeitgenosse des Anaxagoras, Verfasser einer Schrift, von der sich Bruchstücke erhalten haben, der ersten, wie es scheint, in welcher die pythagoreischen Lehren veröffentlicht worden sind, Lysis, Lehrer des Epaminondas, Timäus, nach welchem Plato einen seiner Dialoge benannt hat, und der als Staatsmann und Mathematiker

ausgezeichnete Archytas von Tarent, durch dessen Hülfe Plato der Verfolgung des jüngeren Dionysius entging und der auch Plato in die pythagoreische Lehre eingeführt haben soll. Philolaus und Lysis gehören zu denjenigen, die sich bei dem Untergange des Bundes nach Griechenland geflüchtet hatten. — Außer den Bruchstücken, die als aus der Schrift des Philolaus herrührend überliefert sind und denen, nach dem Urtheile der ersten Kenner, nur wenig Unechtes beigemischt ist, besitzen wir als Quelle für die Kenntniß der pythagoreischen Lehre nur einige wenig ausführliche Mittheilungen in den Werken des Aristoteles. Mancherlei Nachrichten finden sich zwar in späteren Schriften, dieselben schreiben aber offenbar der alten Schule Vieles zu, was erst aus dem Versuche ihrer Zeit, den Pythagoreismus zu erneuern und fortzubilden, hervorgegangen war, und gewähren keinen Anhalt, davon dasjenige, was sie etwa aus glaubwürdiger Ueberlieferung geschöpft haben, abzusondern. Auch die Philolaus-Fragmente und die Angaben des Aristoteles unterscheiden nicht zwischen dem, was von Pythagoras selbst, was von seinen unmittelbaren Schülern und was erst von Philolaus und seinen nächsten Vorgängern gelehrt sei. Von den grundlegenden Gedanken der Lehre, von welcher diese Quellen Kunde geben, wird man indessen wohl annehmen dürfen, daß sie von Pythagoras selbst herrühren, um so mehr, als sie von der Art sind, daß es nichts Befremdendes haben kann, sie bei dem Nachfolger Anaximanders anzutreffen, zumal wenn man sie mit denjenigen der nächsten Schule, der eleatischen, vergleicht.

Die Pythagoreer theilten mit ihren Vorgängern den Gedanken, daß alle Dinge aus einem und demselben Ursprünglichen entstanden seien und bestehen, und vielleicht weiter auch die Annahme eines sich ewig wiederholenden Wechsels des Entstehens der Welt aus dem Ursprünglichen und des Wiedervergehens derselben. Die Grundeigenthümlichkeit ihrer Lehre, gegenüber derjenigen der alten Jonier, liegt darin, daß sie als die Natur der allgemeinen Substanz nicht eine Qualität, die uns, wie die des Wassers oder der Luft, durch Sinnesempfindung bekannt ist, oder die doch, wie die des anaximandrischen Unendlichen, sich von den durch Sinnesempfindung bekannten nur wie das Vollständige vom Unvollständigen unterscheiden soll, sondern etwas, was nur mit dem Verstande erfaßt werden kann, angaben. Indem sie nämlich erwogen, daß alle Dinge zu Gegenständen des Zählens und Rechnens gemacht werden können und mit den arithmetischen Wahrheiten übereinstimmen müssen, ferner, daß es gewisse Regelmäßigkeiten in den Dingen und Ereignissen gebe, welche sich auf bestimmte Zahlen und Zahlenverhältnisse zurückführen lassen, und indem sie diese Beziehung zu den Zahlen als etwas nicht bloß zu unseren Vorstellungen der Dinge Gehöriges, sondern unabhängig von unserem Vorstellen in den Dingen selbst Liegendes betrachteten, schien ihnen die das Wesen des Ursprünglichen aus-

machende Beschaffenheit darin zu bestehen, daß es den aus ihm entstandenen Dingen ihre Zahlenhaftigkeit oder Zahlenmäßigkeit gebe. Dieser Auffassung gaben sie dann den Ausdruck, das Ursprüngliche, aus welchem alle Dinge entstanden seien und welches das Wesenhafte in allen Dingen sei, sei die Zahl. Da die Pythagorer, berichtet Aristoteles, deren geistige Nahrung die Mathematik gewesen sei, geglaubt haben, mehr als in dem Feuer und der Erde und dem Wasser, in den Zahlen, die ja in der Mathematik das Erste seien, mancherlei Aehnlichkeiten mit dem, was sei und geschehe, zu bemerken, so haben sie gemeint, die Zahlen seien das Erste in der ganzen Natur, und angenommen, alles Seiende bestehe aus Zahlen, die ganze Welt sei Zahl und Harmonie, oder (wie es an einer anderen Stelle heißt) die Dinge seien durch Nachahmung der Zahlen. Diese Angabe findet ihre Bestätigung in den Betrachtungen, die Philolaus über die Bedeutung der Zahlen anstellt. Gesetzgebend, sagt er, sei die Natur der Zahl und führend und belehrend in allem Dunkelen und Unbekannten; nichts wäre erkennbar, wenn sie nicht in den Dingen wäre; kein Trug wohne ihr inne; nicht bloß in der Natur übe sie ihre Macht, sondern auch in den menschlichen Werken, in der Kunstthätigkeit und in der Musik.

Den unbestimmten und unklaren Gedanken, daß die Dinge von zahlenartiger Natur oder Nachahmungen der Zahlen seien und daß sie dies seien zufolge der Wesensbeschaffenheit des Ursprünglichen oder der allgemeinen Substanz, aus welcher sie entstanden seien, haben die Pythagoreer zu den wunderlichsten, völlig der wissenschaftlichen Haltung entbehrenden Spekulationen über die sachliche Bedeutung der Zahlen fortgeführt. Pythagoras und seine ersten Anfänger mögen sich darauf beschränkt haben, die in Zahlen ausdrückbaren Regelmäßigkeiten in den geometrischen Gestalten, den Zusammenhängen und Verhältnissen der Dinge und Ereignisse nachzuspüren und ihre Beobachtungen durch Hypothesen zu ergänzen. Aus solchen Bemühungen sind z. B. hervorgegangen die Erkenntniß, von der ein Bruchstück der Schrift des Philolaus handelt, daß den Tonverhältnissen der Oktave, der Quinte, der Quart bezüglich der tönenden Saiten die Längenverhältnisse 1:2, 2:3, 3:4 entsprechen, sowie die Annahme einfacher Verhältnisse in den Entfernungen der Himmelskörper von dem Centralfeuer, um welches sie sich bewegen sollten. Bald aber scheint die Schule die höchste Aufgabe der Wissenschaft darin gesetzt zu haben, das, was Aristoteles Aehnlichkeiten der Dinge mit den Zahlen nennt, aufzufinden, in der Meinung, das Wesen eines Gegenstandes durch Angabe einer Zahl, die sich zum Symbol desselben eignete, und umgekehrt die geheime Natur und Kraft einer Zahl durch Angabe eines ihr verwandten Gegenstandes ausgedrückt und begriffen zu haben. So wurde die Gerechtigkeit, weil sie Gleiches mit Gleichem vergelte, durch die Zahl Vier als die erste, die durch Multiplikation von

Gleichem mit Gleichem entstehe, die Ehe durch die Zahl Fünf als die erste Verbindung einer geraden und einer ungeraden Zahl definirt; das sichere Wissen sollte der Eins, die schwankende Meinung der Zwei gleichartig sein; auch 'geometrische und naturgeschichtliche Begriffe, wie die der Linie, der Fläche, des Körpers, der Pflanze, des Thieres, des Menschen wurden auf Zahlen zurückgeführt.

Wird die Natur des Ursprünglichen darin gesetzt, daß die aus ihm entstandene Welt eine solche sei, in der Alles nach Zahlen bestimmt und geordnet sei, so kann weiter gefragt werden, worin sie an und für sich, abgesehen von der Beschaffenheit, die sie der Welt verleihe, bestehe. „Das Ursprüngliche, antwortet hierauf die pythagoreische Lehre, ist Eines und zwar in der Weise, daß es nicht zugleich Glied einer Vielheit ist, sondern Alles, was ist, in sich faßt. Dieses Eins-sein wohnt ihm als wirkliche Beschaffenheit inne, und eben hierin besteht sein Wesen. „Das Eins-seiende, erklärt Philolaus, ist der Ursprung von Allem (*ἓν ἀρχὰ πάντων*)." Die Pythagoreer, erzählt Aristoteles, haben von den Zahlen, welche die ganze Welt ausmachen sollen, gesagt, sie stammen aus der Eins (*ἐκ τοῦ ἑνός*), und das Eins-sein habe ihnen nicht für ein Prädikat des Wassers oder des Feuers oder der Erde oder sonst eines Stoffes, dessen Wesenheit in einer anderen Natur als dem Eins-sein bestehe, sondern selbst für die Wesenheit dessen, wovon es ausgesagt werde, gegolten. Man wird diese Lehre nicht dahin verstehen dürfen, daß das Ursprüngliche gar nicht eine Natur oder Beschaffenheit, durch welche und in welcher es Eins sei, habe, sondern ganz in der bloßen Form des Eins-seins aufgehe. Die Natur des Ursprünglichen, werden die Pythagoreer vielmehr gemeint haben (wenn auch, ohne sich selbst hiervon Rechenschaft zu geben), bilde nicht einen zufälligen Inhalt für die Form des Eins-seins, sondern sei von dem Eins-sein untrennbar, wie dieses von ihm, so daß, wer wisse, was dazu gehöre, durch die Zahl Eins zählbar zu sein und alles weitere Zählbare in sich zu schließen, damit auch die Natur des Ursprünglichen kenne. Mit dieser Interpretation stimmt es überein, wenn sie weiter von dem Eins-seienden Ursprünglichen sagten, daß in ihm zwei Elemente, das Unendlich-sein und das Begrenzt-sein oder das Begrenzen durch das Band der Harmonie vereinigt seien, was wohl nichts Anderes heißen kann, als daß es unendlich sei und innerhalb seiner unendlichen Ausdehnung Dinge gegeneinander abgrenze. Denn mit dieser Bestimmung schrieben sie offenbar dem Ursprünglichen eine nicht in der bloßen Form des Eins-seins aufgehende Natur, sondern eine solche, die besitzend es als Eins gezählt werden könne und auch an sich, ohne unser Zählen, Eins sei, zu. Ihr Begriff des Urwesens unterscheidet sich hiernach von demjenigen Anaximanders dadurch, daß sie zu dem Unendlich-sein das Hervorbringen von Begrenzung und damit einer Vielheit von

Dingen fügten, daß sie ferner in der Vereinigung dieser beiden Bestimmungen dasjenige erblickten, worin das die Voraussetzung aller Vielheit bildende Eins=sein bestehe, und daß sie endlich behaupteten, in diesem, ihm auch ohne unser Zählen zukommenden Eins=sein gehe die Natur des Urwesens völlig auf.

Zu der Bestimmung, daß in dem Eins=sein Unendlichkeit und Begrenztheit durch das Band der Harmonie vereinigt seien, ist noch zu bemerken, daß, jedoch wohl erst von Späteren, welche in der oben erwähnten Weise es für die Hauptaufgabe der Wissenschaft hielten, Aehnlichkeiten zwischen den Dingen und den Zahlen ausfindig zu machen, der Gegensatz der Unendlichkeit und der Begrenztheit demjenigen der Geradheit und Ungeradheit, der den Zahlen zu Grunde liege, gleichgesetzt wurde, mit der Begründung, daß man das Theilen durch Zwei, wenn man dadurch gerade Zahlen erhalte, weiter fort=setzen könne, während dasselbe an ungeraden eine Grenze finde. Den beiden Gegensatzpaaren des Begrenzten und des Unendlichen, des Ungeraden und Geraden, fügten dann Einige, ohne Zweifel im Hinblick auf die hervorragende Bedeutung, welche die Schule der Zahl Zehn beimaß, noch acht weitere Paare als Grundformen des Seins hinzu, nämlich: Eins und Vieles, Rechtes und Linkes, Männliches und Weibliches, Ruhendes und Bewegtes, Gerades und Krummes, Licht und Finsterniß, Gutes und Uebles, Quadrat und ungleichseitiges Rechteck.

Indem die Pythagoreer dem Urwesen unendliche Ausdehnung zuschrieben und es begrenzte Dinge in sich und aus sich hervorbringen ließen, stellten sie es sich ohne Zweifel nicht als bloßen oder leeren Raum, sondern wie ihre Vorgänger als den Raum erfüllende Materie vor. Daß sie die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, an deren wirklichem Dasein sie nach allen Ueber=lieferungen nicht zweifelten, für bloß geometrische Körper, die offenbar nur Erzeugnisse des abstrahirenden Denkens sind, oder für Zusammensetzungen aus solchen sollten gehalten haben, ist ganz unglaublich, wenn auch Philolaus die Unterschiede der Stoffe lediglich in die geometrische Gestalt ihrer letzten Bestandtheile setzt. Man kann hiernach sagen, daß das, was die Pythagoreer von den älteren Kosmologen scheidet, nur ihre Ansicht von der Beschaffenheit sei, mit oder in welcher die Materie Raum erfüllen soll, daß dieselbe nämlich nicht in dem Wasser=sein oder Luft=sein oder sonst einer mittelst Sinnes=empfindung vorstellbaren Qualität, sondern in dem Eins=sein bestehe.

Weiter hat es die größte innere Wahrscheinlichkeit, daß die Pythagoreer, wie die älteren Kosmologen, dem Urwesen auch geistige Natur zugeschrieben haben, und zwar ohne zwischen derselben und der körperlichen zu unter=scheiden. Nicht nur das, was sie nach dem eben Dargelegten mit ihren Vor=gängern gemeinsam haben, sondern auch das, was sie von denselben unter=scheidet, spricht hierfür. Denn daß das Urwesen nicht bloß für uns, die wir es vorstellen, sondern an sich Eines sei, daß also das Eins=sein eine

wirkliche Beschaffenheit desselben sei, wie es Thales von dem Wasser-sein, Anaximenes von dem Luft-sein gemeint hatte, eine Beschaffenheit, in welcher es von uns als Eins gezählt wird, läßt sich nicht anders verstehen, als indem man es als ein sich selbst vorstellendes und sich in diesem Vorstellen das Eins-sein zuschreibendes Wesen denkt. Ein Wesen, dessen Natur es ist, sich selbst vorzustellen und, indem es sich selbst vorstellt, für sich selbst Eins zu sein, ist damit wirklich oder an sich Eins, und auf keine andere Art kann ein Wesen an sich Eins sein, als indem es, sich selbst vorstellend und zählend, für sich Eins ist. Auch die Ueberlieferung macht es in hohem Grade wahrscheinlich, daß die Pythagoreer sich ihr Urwesen hylozoistisch gedacht haben. Die aus späterer Zeit stammende Angabe, daß sie unter dem Einen den höchsten Gott verstanden haben, mag immerhin der Beweiskraft entbehren, es mag auch der Zweifel hinreichend begründet sein, der gegen die Echtheit einiger dem Philolaus zugeschriebenen Aussprüche, welche jene Angabe bestätigen, erhoben worden ist, so ist doch gewiß, daß zu den ältesten gemeinsamen Ueberzeugungen der pythagoreischen Schule die vom Dasein einer weltbeherrschenden Gottheit gehört hat. Die weltbeherrschende Gottheit aber können sie doch weder über oder neben das Eins-seiende Wesen, welches der Ursprung von Allem ist, gestellt noch zu dem aus demselben Gewordenen gerechnet haben, und schwer zu glauben ist es andererseits, was ein hervorragender Forscher annimmt, daß sie ihre Gottesidee gar nicht mit ihrer Lehre von dem Ursprunge der Dinge sollten in Zusammenhang gesetzt haben, daß ihre Theologie sebstständig neben ihrer Philosophie hergegangen sein sollte. Eine hylozoistische Auffassung tritt ferner unverkennbar in dem, was von den Lehren der Pythagoreer über die besondere Einrichtung des Weltalls bekannt ist, hervor.

Sofern die Pythagoreer zwar die Ausdehnung und Raumerfüllung des Urwesens nicht leugneten, aber als die Beschaffenheit, in der dasselbe den Raum erfülle, nicht mehr, wie die alten Kosmologen, eine stoffliche Qualität, sondern das Eins-sein, welches als Geistigkeit gedacht werden muß, angeben, kann ihre Lehre als eine Zwischenstufe zwischen dem Hylozoismus und dem kosmologischen Spiritualismus, der die Substanz der Sinnenwelt für ein unräumliches, geistiges Wesen erklärt, bezeichnet werden.

Einen näheren Zusammenhang zwischen den Lehren, daß die Natur des Urwesens in dem, Unendlichkeit und Begrenztheit in sich vereinigenden Eins-sein bestehe, und daß das Wesenhafte in den aus dem Urwesen entstandenen Dingen ihre Zahlenähnlichkeit sei, haben die Pythagoreer allem Anschein nach nicht herzustellen versucht. Bei der Unklarheit beider, namentlich der letzteren, würden sie auch etwas Verständliches hierüber vorzubringen nicht vermocht haben.

Noch eine andere Frage, welche sich unmittelbar an jene Lehren knüpft, scheinen wenigstens bis zu Philolaus hinab die Pythagoreer zu beantworten

nicht versucht zu haben, die Frage, wie diejenigen Eigenschaften und Zustände, die wir den Dingen auf Grund der Sinnesempfindung zuschreiben, die Farben, Temperaturbestimmtheiten, Gerüche, Töne u. s. w., zu erklären seien, da zur Natur des Ursprünglichen nichts Derartiges gehören soll. Philolaus setzte den Unterschied der Stoffe in die Gestalt ihrer kleinsten Bestandtheile. Die kleinsten Bestandtheile der Körper, meinte er, seien Körperchen von regelmäßiger Gestalt, und da es fünf Arten regelmäßiger geometrischer Körper gebe, den Würfel, das Tetraeder, das Oktaeder, das Dodekaeder und das Ikosaeder, so gebe es auch fünf aus gleichartigen Bestandtheilen zusammengesetzte Stoffe, fünf Elemente, und zwar bestehe aus Würfeln die Erde, aus Tetraedern das Feuer, aus Oktaedern die Luft, aus Ikosaedern das Wasser, aus Dodekaedern ein fünftes Element, welches den aus den übrigen gebildeten Theil der Welt umschließen sollte. Man darf hiernach vielleicht vermuthen, daß er alle an den Körpern wahrnehmbaren Eigenschaften, welche denselben nicht durch die geometrische Beschaffenheit ihrer letzten Bestandtheile und durch die Art ihrer Zusammensetzung (die Lageverhältnisse und die Bewegungen der Bestandtheile) zukommen, für bloße Inhalte unseres Empfindens, denen nichts Aehnliches in den Dingen entspreche, gehalten habe. Jene Konstruktion der Körper bildet jedoch keinenfalls ein Stück der ursprünglichen pythagoreischen Philosophie; aller Wahrscheinlichkeit nach geht ihr die Lehre des Empedokles von den vier Elementen (Erde, Wasser, Luft und Feuer) und wohl auch die Atomistik vorher.

Was die Ansichten der Pythagoreer über die äußere Einrichtung des Weltalls anbetrifft, so sind die Hauptpunkte folgende. Die geordnete Welt hat die Gestalt einer Kugel, welche rings von einer sich ins Unendliche erstreckenden hauchartigen Materie umgeben ist. Die Mitte derselben und der äußerste Umkreis wird durch Feuer gebildet. Von dem Feuer der Mitte ist die Weltbildung ausgegangen, es ist die Wache und die Burg des Zeus, die Mutter der Götter, die Hestia des Alls, der Altar, der Zusammenhang und das Maß der Natur. Um dasselbe bewegen sich zehn himmlische Körper oder Sphären und bringen durch ihren Umschwung die Sphärenharmonie hervor, die wir infolge der Gewöhnung nicht hören, gleichwie die Bewohner einer Schmiede das Geräusch der Hämmer nicht mehr hören. Die dem Feuer des Umkreises am nächsten stehende Sphäre wird durch die Gesammtheit der Fixsterne gebildet; dann folgen die Planeten Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur, weiter die Sonne, der Mond, die Erde und endlich ein Weltkörper, den die Pythagoreer die Gegenerde nannten. Der letztere wurde von ihnen ersonnen, damit die heilige Zehnzahl erreicht werde. Er entzieht sich unserer Wahrnehmung, weil er sich zwischen der Erde und dem Centralfeuer befindet und die Erde dem Centralfeuer stets die unbewohnte Seite zukehrt. Die Sonne und der Mond sind glas-

artige Körper und werfen die Strahlen, welche sie von dem Centralfeuer empfangen, der Erde zu.

Ueber die auf die Natur der Seele bezüglichen Ansichten der Pythagoreer ist wenig Zuverlässiges überliefert. Zu dem, was ihrer Schule von Anfang an feststand, kann in dieser Hinsicht nur die Lehre von der Seelenwanderung gerechnet werden. Von Philolaus wird der Ausspruch angeführt, die Seele sei dem Körper durch Zahl und unsterbliche und unkörperliche Zusammenstimmung eingefügt. Derselbe erklärt ferner seine Zustimmung zu dem Zeugnisse der alten Theologen und Seher, daß die Seele zur Strafe früherer Verschuldung gleichsam in den Leib hinein begraben sei und nach dem Tode des Leibes eines höheren körperlosen Lebens theilhaftig werde, hebt jedoch andererseits die Bedeutung des Leibes als des Organes durch welches die Seele zu Wahrnehmungen gelangt, hervor. Plato läßt im Phädo einen Schüler des Philolaus die Ansicht aussprechen, die Seele sei die Harmonie ihres Leibes, und daraus die Folgerung ziehen, daß sie ebensowenig ein selbstständiges Dasein besitze wie die Harmonie einer Leier, und also mit dem Körper vergehe. Derselben Ansicht vom Wesen der Seele erwähnt Aristoteles, ohne jedoch ihre Vertreter zu nennen. Wenigstens jene Folgerung kann indessen wegen ihres Widerspruchs mit dem Seelenwanderungs-Glauben nicht für pythagoreisch gehalten werden.

Der Stifter der eleatischen Schule, **Xenophanes,** ist um 570 zu Colophon in Jonien geboren, war also ein Zeitgenosse des Pythagoras. Nachdem er viele Jahre lang Griechenland als Rhapsode durchzogen hatte, eigene epische und didaktische Gedichte vortragend, ließ er sich, schon bejahrt, in Elea, einer ionischen Kolonie in Unter-Italien, nieder. Er soll 92 Jahre alt geworden sein. Die philosophischen Gedanken des Xenophanes sind erst von seinem Schüler **Parmenides** aus Elea, der um 540, nach anderer Berechnung um 520 geboren sein soll, zu einer Lehre von bestimmt ausgeprägter Eigenthümlichkeit fortgebildet worden. Von dem Leben dieses Mannes haben wir sonst nur die Nachrichten, daß er in seiner Jugend mit Pythagoreern verkehrt und daß er seiner Vaterstadt Gesetze gegeben habe. Das dritte Haupt der eleatischen Schule war des Parmenides Schüler **Zeno,** gleichfalls aus Elea, 25 Jahre jünger als sein Lehrer. Ein Anhänger des Parmenides war ferner der Staatsmann und Feldherr **Melissus** von Samos, ein jüngerer Zeitgenosse Zenos. Weitere Mitglieder der eleatischen Schule sind nicht bekannt. — Von einem Lehrgedichte

des Xenophanes sowie von einem solchen des Parmenides besitzen wir Bruchstücke, desgleichen von einer Schrift des Melissus, während von einer von Zeno verfaßten Schrift nichts erhalten ist.

Lag den Forschungen der älteren Kosmologen und der Pythagoreer die Auffassung zu Grunde, daß ein einziges einheitliches Wesen die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge aus sich hervorgebracht habe, alle Dinge in sich zusammenfasse und, obwohl in den einen so, in den anderen anders verwandelt, in allen Dingen dieselbe allgemeine Substanz sei, so hielten die Eleaten zwar an der Idee des einheitlichen, mit sich identisch bleibenden Ganzen des Seins fest, aber indem sie sich auf dieselbe besannen und sie zum Gegenstande des Nachdenkens machten, gelangten sie zu der Ueberzeugung, daß mit der Einheit des Seienden die Vielheit der im Raume außereinander seienden Dinge und mit der Identität desselben jede Verwandlung seiner ursprünglichen Natur unvereinbar sei, und schlossen daraus, daß die Vielheit und die Veränderung nur ein Schein seien, mit welchem unsere trügerischen Sinne das wirklich Seiende umgeben. Für bloßen Schein erklärten sie mit der Vielheit auch die Körperlichkeit und Räumlichkeit und schrieben dem Einen Seienden nur geistige Natur zu. Lediglich im Denken soll das Sein bestehen. Doch muß hinzugefügt werden, daß sie, indem sie die Natur und Wesenheit des Seienden in diesem Sinne bestimmten, doch nicht von etwas Anderem, als von der Welt, welche den Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung bildet, zu reden glaubten. Ihre Meinung war die, daß die Welt, die wir mit den Sinnen wahrnehmen, die wirkliche Welt, und nur nicht so beschaffen sei, wie sie uns in der Wahrnehmung erscheine, daß die Sinne dem Seienden solches, was in Wahrheit nicht sei, beimischen, und daß zu diesem Beigemischten, welches die das wirklich Seiende suchende Vernunft wieder ausscheide, das Außereinander-sein der Dinge und die Veränderung gehöre. Wenn man daher unter Materie die Substanz der Sinnenwelt verstehen will, gleichviel, was weiterhin von derselben zu bejahen und zu verneinen sein möge, so waren die Eleaten mit den älteren Joniern und den Pythagoreern darin einverstanden, daß nichts sei als die Materie, dachten aber im Gegensatze zu jenen die Materie als ein, alle Vielheit und Veränderung von sich ausschließendes, unräumliches Wesen, das nur von den Sinnen so zu sagen auseinandergezogen werde. Auf der anderen Seite ist aber auch der Ausdruck gerechtfertigt, daß sie die Materialität des Einen Seienden geleugnet und dasselbe für ein bloß geistiges Wesen erklärt haben, also vom Hylozoismus zum Spiritualismus fortgegangen seien.

Xenophanes scheint wenigstens nicht klar und entschieden die Unvereinbarkeit des Außereinander-seins und der Veränderlichkeit der Dinge mit der Einheit und dem Sich-gleich-bleiben des ganzen Seienden behauptet zu haben. Er hat wohl nur die Nothwendigkeit des Gedankens, daß die

Dinge trotz ihrer räumlichen Trennung innerlich Eines seien, und daß bei aller Veränderung in der Welt doch das Eine Ganze mit sich identisch bleibe, hervorgehoben. „Wohin ich, läßt ihn der Sillograph Timon sagen, auch immer meinen Geist wandte, in Eines und Dasselbige löste sich Alles auf; Alles, immer seiend, stand da völlig in eine einzige ähnliche Natur zusammengezogen." Xenophanes, der Erste, der Alles für Eines erklärt habe, sagt Aristoteles, habe sich nicht bestimmt darüber ausgesprochen, ob das Einssein dem Stoffe nach oder dem begrifflichen Wesen nach gemeint sei, sondern auf das Weltall blickend, habe er gesagt, das Eine sei der Gott. Ließ es Xenophanes an einer genaueren Bestimmung des Verhältnisses des Einen Seienden zu der Gestalt, in welcher sich die Welt den Sinnen darstellt, fehlen, so lag es ihm dafür um so mehr am Herzen, die Ueberzeugung, daß das Eine als Gott und umgekehrt Gott als das Eine gedacht werden müsse, zu verkündigen und die überlieferten Vorstellungen von den Göttern, die geboren sein, in menschlicher Gestalt einhergehen, von menschlichen Leidenschaften erfüllt sein, menschlichen Beschäftigungen obliegen und menschliche Schicksale erleiden sollen, denen Homer und Hesiod sogar Alles, was den Menschen zu Schimpf und Tadel gereicht, Diebstahl, Ehebruch und Betrug, zuschreiben, zu bekämpfen. „Die Menschen, sagte er in seinem Gedichte, meinen, die Götter wären nach Kleidung, Stimme und Gestalt wie sie, aber auch die Ochsen oder die Löwen würden, wenn sie malen oder bilden könnten wie die Menschen, die Götter nach ihrem Bilde darstellen. Einer ist Gott, der größte unter den Göttern und Menschen, weder dem Aussehen noch dem Denken nach den Sterblichen ähnlich. Immer in demselben zu bleiben, nicht sich zu bewegen und bald hierhin bald dorthin sich zu wenden, ziemt ihm. Er erkennt nicht, wie die Menschen, mit einem Theile auf diese, mit einem anderen Theile auf eine andere Weise, sondern ganz sieht er, ganz hört er, ganz denkt er. Ohne Anstrengung bewältigt er Alles mit dem Willen des Geistes." Auch naturwissenschaftlichen Fragen hat Xenophanes sein Nachdenken zugewandt, doch bietet das Wenige, was hierüber hat festgestellt werden können, nichts besonders Bemerkenswerthes.

Sollte bereits Xenophanes die Vielheit und die Veränderung, welche uns die Sinne zeigen, für bloßen Schein erklärt haben, so hat doch jedenfalls erst Parmenides diese Behauptung streng zu beweisen versucht. Derselbe bediente sich hierzu, soviel sich aus den Bruchstücken seines Gedichtes ersehen läßt, durchweg des indirekten Verfahrens und näher derjenigen Weise des indirekten Verfahrens, welche in dem Nachweise besteht, daß sich aus der Annahme des Gegentheils des zu Beweisenden sich selbst Widersprechendes ergiebt, und zwar ohne Zuhülfenahme von Sätzen anderer Art als solchen, deren Gegentheil ebenfalls einen Widerspruch einschließen würde, also durch bloßes Denken. An die Spitze seiner Ausführungen stellt er den

Satz: „Das Sein ist und das Nicht-sein ist nicht (es giebt nur Sein, nicht auch Nicht-sein, nur Realität oder Fülle, nicht auch absolute Leere).“ „Das ist der Weg der Gewißheit, sagt er, der Weg, auf welchem Wahrheit die Begleiterin ist, zu denken, daß das Sein ist und daß nicht ist das Nicht-sein, das dagegen der von allem Gewissen wegführende Pfad, zu meinen, daß das Sein nicht sei und das Nicht-sein sein müsse, denn das Nicht-sein möchtest du weder erkennen noch nennen, da Denkbar-sein und Sein-können dasselbe ist.“ Dies zugestanden, folgt, wie er meint, daß das Seiende ungeworden ist und nichts von ihm erst in Zukunft sein wird, denn es müßte geworden sein oder zunehmen entweder aus dem Nicht-seienden oder dem Seienden, aber das Erste kann nicht der Fall sein, da das Nicht-seiende sein müßte, damit das Seiende aus ihm werden könnte, und das Andere nicht, da aus dem Seienden nicht etwas neben ihm werden kann. In ähnlicher Weise ergiebt sich, daß das Seiende auch unvergänglich ist und daß nichts von ihm schon aufgehört hat, zu sein. Daß das Seiende unentstanden und unvergänglich ist und weder zunehmen noch abnehmen kann, erhellt auch daraus, daß das noch nicht seiende Seiende und ebenso das nicht mehr seiende nicht-seiendes Seiendes sein würden. Auch die Unmöglichkeit, daß das Seiende in eine Vielheit von Dingen zertheilt sei, führt Parmenides auf die, daß Nicht-seiendes sei, zurück, indem er als Grund angiebt, daß es nichts vom Seienden Verschiedenes geben könne, wodurch die Theile voneinander getrennt würden, also Nicht-seiendes die Trennung bewirken und folglich sein müßte. Wenn er dann weiter an die Behauptung der Ungetheiltheit des Seienden die andere schließt, daß es unbeweglich sei, für sich Dasselbige in Demselbigen bleibend, so wird er dies damit bewiesen haben, daß die Bewegung des Seienden nur in der Veränderung der Lage von Theilen desselben gegeneinander bestehen könnte, also die Theilung zur Voraussetzung haben würde.

Die meisten Darstellungen der Lehre des Parmenides nehmen an, daß derselbe dem Seienden Körperlichkeit und räumliche Ausdehnung zugeschrieben habe. Den Ausdrücken nach thut er es in der That. Indem er das Getheilt-sein des Seienden in eine Vielheit von Dingen und die Bewegung desselben leugnet, beschreibt er es als lückenlos den Raum erfüllende, an allen Orten völlig dieselbe seiende und niemals den Raum, den sie einnehme, mit einem anderen vertauschende Materie. Es fragt sich aber, ob diese Ausdrücke im eigentlichen Sinne zu verstehen sind, denn man wird sich von vornherein für berechtigt halten, dies zu bezweifeln, wenn man bedenkt, daß man es mit einem Werke aus einer Zeit, in welcher die Sprache noch nicht zur Mittheilung sich vom sinnlich Anschaulichen abwendender Untersuchungen ausgebildet war, und näher mit einem, sich so weit als möglich der überlieferten epischen Darstellungsweise bedienen-

den und aller Wahrscheinlichkeit nach zunächst zum öffentlichen Vortrag bestimmten Gedichte zu thun hat. Wenn nun der Wortlaut der uns erhaltenen Aussprüche des Parmenides nicht gegen die Annahme, daß derselbe mit der räumlichen Theilung und der Bewegung des Seienden auch die Räumlichkeit selbst für bloße Sinnestäuschung gehalten habe, entscheiden kann, so sprechen für dieselbe folgende Gründe. Erstens wäre die Behauptung, daß zwar der Raum und die ihn erfüllende Materie wirklich existiren, dagegen die Existenz von Körpern, welche sich innerhalb der raumerfüllenden Materie durch irgend welche Verschiedenheiten gegeneinander abgrenzen, bloßer Schein sei, zu thöricht, als daß man von einem vernünftigen Menschen, geschweige denn von einem so hervorragenden Denker, wie es unzweifelhaft Parmenides war, glauben könnte, er habe sie im Ernste aufgestellt. Dieser Grund wird noch dadurch verstärkt, daß Parmenides das Seiende mit einer sich gleichförmig von der Mitte aus nach allen Seiten ausdehnenden wohlgerundeten Kugel vergleicht; denn setzt man voraus, er habe das Seiende als ausgedehnt gedacht, so muß man annehmen, er habe es nicht bloß mit einer Kugel vergleichen wollen, sondern ihm wirklich Kugelgestalt zugeschrieben, und also, da es leeren Raum nach ihm nicht geben kann, gelehrt, es existire nichts als eine in sich völlig unterschiedslose Kugel von gewisser Größe, deren Grenzen zugleich die des Raumes seien, eine Lehre, die sich zwar vor der wörtlich verstandenen Behauptung der Pythagoreer, es existire nichts Anderes als Zahlen, und aus Zahlen bestehen alle Dinge, durch Verständlichkeit auszeichnen würde, aber kaum weniger als diese geeignet wäre, Zweifel an der geistigen Gesundheit ihres Urhebers hervorzurufen. Zweitens ist auch in der sinnlich-anschaulichen Ausdrucksweise des parmenideischen Gedichtes doch der Gedanke unverkennbar, daß das Seiende nicht bloß in der Weise eines Gegenstandes, zu welchem der Betrachter das Eins-sein hinzuzudenken durch den lückenlosen Zusammenhang der Theile desselben veranlaßt wird, Einheit habe, sondern daß ihm die Einheit als wirkliche Beschaffenheit innewohne und daß diese Einheit das Zusammengesetzt-sein auch aus stetig verbundenen Theilen ausschließe. Daß Parmenides diese innere, reale Einheit gemeint habe, nimmt auch Aristoteles an, wenn er sagt, Parmenides scheine die Einheit des dem Begriffe entsprechenden Wesens im Auge gehabt zu haben, während Xenophanes sich nicht deutlich darüber erklärt habe, ob er ein dem Begriffe nach oder ein dem Stoffe nach Einsseiendes meine. Als bestimmtere Zeugnisse dafür, daß Parmenides die Räumlichkeit des Seienden verneint habe, können aus den Bruchstücken seines Gedichtes angeführt werden die sich an die Verneinung des Getheilt-seins des Seienden anschließenden Worte: „Mit dem Auge des Geistes schaue das Entfernte als ein Anwesendes“ und die Vergleichung des Seienden mit einer Kugel; denn ist das Seiende einer Kugel vergleichbar, so ist es nicht selbst

eine Kugel, für eine solche aber müßte, wie schon bemerkt wurde, Parmenides es gehalten haben, wenn er ihm Ausdehnung zugeschrieben hätte. Drittens hat des Parmenides Schüler Zeno in einer Schrift, welche lediglich die Lehre des Meisters zu vertheidigen und fester zu begründen bestimmt war, einen weiter unten mitzutheilenden Beweis dafür, daß das Seiende nicht im Raume sei, aufgestellt. Desgleichen behauptet Melissus, daß das Seiende, da es Eins sei, nicht körperlich sein könne, und da er weiter mit Parmenides der Ansicht war, daß ein leerer Raum ein seiendes Nichtseiendes sein würde, so muß er mit der Körperlichkeit auch die Räumlichkeit des Seienden geleugnet haben, wenngleich Aristoteles daraus, daß er dem Seienden Unendlichkeit zuschrieb, schließt, er habe im Gegensatze zu Parmenides unter der Einheit des Seienden eine solche dem Stoffe nach verstanden.

Wenn nun das Seiende nicht körperlich und nicht räumlich ist, so erhebt sich die Frage, worin die das Sein desselben ausmachende Beschaffenheit bestehe. Auf dieselbe giebt Parmenides, im Ausdrucke sich von seinem Lehrer unterscheidend, in der Sache mit ihm übereinstimmend, die Antwort: im Denken, und näher, da der Gegenstand des Denkens nur das Seiende bilden kann, im Denken seiner selbst. Daß dem Seienden Denken zukommt, wird er aus der Vollendung und Mangellosigkeit, die er demselben zuschrieb, und nach dem Satze, daß es kein Nicht-sein gebe, zuschreiben mußte, gefolgert haben, indem es ihm selbstverständlich erschien, daß das Denken etwas rein Positives sei, etwas, dessen Natur weder ganz noch theilweise in einer Leere, in der Abwesenheit eines Anderen, bestehe. Wenn aber, könnte er weiter gefolgert haben, dem Seienden Denken zukommt, so ist Denken und Sein dasselbe, denn sonst müßte das Seiende aus dem Denkenden und einem anders Beschaffenen oder sich Verhaltenden zusammengesetzt sein, und das anzunehmen verbietet seine Einheit.

Die Behauptung, daß nichts sei als ein unentstandenes und unvergängliches, einförmiges und wechselloses, in keiner Weise Vielheit und Veränderung in sich zulassendes, sich selbst zum Gegenstande habendes Denken oder Bewußtsein, würde offenbar mit den Thatsachen in direktem Widerspruche stehen. Das freilich ist keine Thatsache, daß die Vielheit und die Veränderung, die wir mit den Sinnen wahrnehmen, wirkliches Dasein haben, aber wer behauptet, daß Alles, was wir außer uns wahrnehmen, bloßer Schein sei, muß doch zugeben, daß es vom eigenen Ich wirklich wahrgenommen werde, daß also das eigene Ich wirklich existire und Subjekt einer Vielheit in unaufhörlichem Wechsel begriffener Wahrnehmungen sei. Es ist aber sicherlich dem Parmenides nicht in den Sinn gekommen, sein eigenes Sein und die Mannigfaltigkeit und den Wechsel seiner Wahrnehmungen, noch auch das Sein anderer wahrnehmender Wesen

zu leugnen. Offenbar hat er bei seinen Beweisen nicht die Vielheit und die Veränderungen überhaupt, sondern nur das räumliche Außereinander-sein der Dinge, die Bewegung und die Veränderung der empfindbaren Qualitäten im Auge. Auf der anderen Seite darf man indessen auch nicht sagen, er habe diejenige Vielheit und Veränderung, die wir in uns selbst antreffen, ausgenommen und von dem Einen sich selbst denkenden Seienden gemeint, daß es viele unräumliche Wesen, denen die Sinne eine Welt räumlicher Dinge vorspiegeln, in sich fasse. Seine Gedanken wandten sich eben ausschließlich der Sinnenwelt zu; nur, wie in Beziehung auf diese das wirklich Seiende gedacht werden müsse, war die Frage, die ihn beschäftigte; das, was wir in uns wahrnehmen, und sein Verhältniß zum Seienden hat er, gleich seinen Vorgängern, noch gar nicht in den Kreis seiner Betrachtungen gezogen.

Die Ueberzeugung, daß die Gestalt, in welcher sich das Seiende den Sinnen darstelle, nicht die wahre sei, hat Parmenides nicht abgehalten, sich nach der Weise seiner Vorgänger näher mit derselben zu beschäftigen. Nachdem er nämlich in dem ersten Theile seines Gedichtes die wahre Natur des Seienden, wie sie durch die Vernunft erkannt wird, festgestellt hat, zeigt er in dem zweiten, wie man sich die Welt folgerichtig denken muß, wenn man sich auf den Standpunkt der trügerischen, Sein und Nicht-sein vermischenden Meinung stellt. Die Grundlage seiner Ausführungen hierüber bildet der Gedanke, daß zwei den Gegensatz des Seienden und des Nichtseienden darstellende Grundbestandtheile der Welt angenommen werden müssen, welche die von der Mitte aus Alles lenkende Gottheit durch den Eros, den ersten der von ihr ersonnenen Götter, miteinander gemischt habe: das dünne, ätherische Feuer und die dichte und schwere Nacht.

Die Nachfolger des Parmenides, Zeno und Melissus, haben, soviel sich den Quellen entnehmen läßt, dessen Lehre vom Seienden unverändert festgehalten. Dem Wortlaute nach weicht der Letztere allerdings in Einem Punkte von dem Meister ab. Er beweist nämlich, daß das Seiende unendlich oder unbegrenzt (*ἄπειρον*) sei, während Parmenides von dem Festgehalten-sein des Seienden in den Fesseln der Grenze redet. Allein Parmenides hat mit diesem Ausdrucke wohl nur sagen wollen, daß das Eine Seiende fest in sich selbst zusammenhalte, so daß es sich nicht in eine Vielheit von Dingen zerstreuen könne, während die Unendlichkeit, von der Melissus redet, die unerschöpfliche, keinen Anfang und kein Ende, darin sie das Nichtseiende berührte, habende Fülle des Seienden bedeutet.

Indem Zeno und Melissus der Lehre des Parmenides folgten, stellten sie sich die Aufgabe, dieselbe ausführlicher und genauer zu begründen und zu vertheidigen. Melissus scheint hierbei Eigenartiges von Bedeutung nicht vorgebracht zu haben. In hervorragender Weise hat dagegen Zeno das

indirekte Beweisverfahren seines Lehrers ausgebildet und dabei mit großem Scharfsinn die den Vorstellungen des Raumes und der Bewegung anhaftenden Schwierigkeiten aufgedeckt. Die bemerkenswerthesten Beweise Zenos sind, in freier Wiedergabe, folgende. Zunächst gegen die Annahme, daß das Seiende Vieles sei, zeigt er, daß ein aus Vielem Zusammengesetztes einerseits als ohne Größe, andererseits als unendlich groß gedacht werden müsse, je nachdem man es aus seinen Elementen zusammenzusetzen oder in seine Elemente zu zerlegen suche. Ohne Größe müßte es sein, denn jedes der Vielen mußte ein einfaches Eines, mithin untheilbar und also ohne Größe sein, aus solchem aber, was selbst keine Größe hat, läßt sich auch keine Größe zusammensetzen. Unendlich groß müßte es sein, denn da es als ein Zusammengesetztes überhaupt eine Größe haben müßte, so müßte auch jeder Theil wieder eine Größe haben und also selbst wieder aus Theilen von gewisser Größe zusammengesetzt sein und so ins Unendliche fort, das Ganze müßte also aus unendlich vielen Größen zusammengesetzt und folglich unendlich groß sein. Offenbar liegt diesem Beweise die Voraussetzung zu Grunde, daß das Seiende, wenn es zusammengesetzt wäre, räumlich sein müßte und daß umgekehrt das Räumliche zusammengesetzt sei; es wird also zugleich mit der Annahme, daß Vieles sei, die, daß es räumlich sei, widerlegt. Ein zweiter Beweis wendet sich ausdrücklich gegen die letztere. Wenn, lautet derselbe, das Seiende im Raume wäre, so müßte mit dem Seienden auch der zu ihm gehörende Raum selbst wieder im Raume sein und ebenso der Raum des Raumes und so fort. Ein dritter und ein vierter Beweis haben die Unmöglichkeit der Bewegung zum Gegenstande. Nach dem einen kann der schnellfüßige Achilles die langsame Schildkröte nicht erreichen, wie es doch nach dem Begriffe der Bewegung der Fall sein müßte. Während nämlich Achilles die ihn beim Beginne des Laufes von der Schildkröte trennende Strecke zurücklegt, kommt auch diese ein Stück weiter; aus demselben Grunde hat Achilles, wenn er an dem Ende dieses Stückes angekommen ist, die Schildkröte wieder nicht erreicht und so fort. Der andere zeigt, daß der fliegende Pfeil ruht, denn in jedem untheilbaren Augenblicke ändert der Pfeil seine Lage nicht, er ruht also in jedem Augenblicke, folglich immer.

III.

Die jüngeren Kosmologen.

Die zweite der beiden Entwickelungen, welche aus den Ahnungen und Vermuthungen der alten Jonier über den Ursprung der Dinge hervorgegangen sind, die vom Hylozoismus zum Dualismus führende (vergl. oben

S. 15), beginnt mit einem Zeitgenossen des Parmenides, dem Ephesier **Heraclit.** Derselbe gehörte einem vornehmen Geschlechte an. Ueber seine Persönlichkeit erfahren wir, daß er stolzen und düsteren Sinnes war, ein erbitterter Gegner der Demokratie, ein Verächter des Urtheils der Menge und der überlieferten Vorstellungen von den Göttern. Auch über die hervorragendsten Dichter und Forscher äußerte er sich wegwerfend, so über Pythagoras und Xenophanes, die er als Beispiele dafür anführte, daß Vielwisserei nicht Weisheit hervorbringe, und über Homer, von dem er gesagt haben soll, er verdiene aus den Wettkämpfen ausgewiesen zu werden. Aus einem von ihm verfaßten Buche, dessen Schreibweise ihm bei den Alten den Beinamen des Dunkelen verschaffte, hat sich eine Reihe kleinerer Bruchstücke erhalten.

Die Lehre Heraclits läßt sich in zwei Bestandtheile zerlegen. Der eine derselben schließt sich so eng an den Hylozoismus der älteren Kosmologen an, daß, wenn wir bloß von ihm wüßten, kein Anlaß wäre, seinen Urheber von jenen zu scheiden. Der andere wendet sich, sich über die sinnliche Anschauung erhebend, dem allgemeinen Begriffe des Seins zu, um, freilich nicht in der Weise des Parmenides und Zeno durch bloßes Denken, sondern mittelst der sinnlichen Erfahrung den Inhalt desselben zu bestimmen. Das Ergebniß dieses sich Besinnens auf den Begriff des Seins ist es, wodurch, wie demnächst näher gezeigt werden wird, Heraclit den Fortgang vom Hylozoismus zum Dualismus eingeleitet hat.

Der Hylozoismus Heraclits ist demjenigen des Anaximenes verwandt. Erklärte dieser die Luft für die ursprüngliche Gestalt der Substanz, aus der alle Dinge bestehen, so Heraclit den trockenen Hauch oder Dunst, die als Stoff vorgestellte Wärme, die er Feuer nannte. „Die Welt, sagte er, hat weder der Götter noch der Menschen Einer gemacht, sondern stets war sie und wird sie sein, ein immer lebendes Feuer." „Gegen Feuer tauscht sich Alles aus und Feuer gegen Alles, wie gegen Gold Waaren und Waaren gegen Gold." Aus dem Feuer entsteht durch Erlöschen Wasser und aus Wasser Erde, die Erde wird durch Entbrennen wieder Wasser und das Wasser Feuer. Bei der Umwandlung des Feuers in Wasser und des Wassers in Erde findet Verdichtung, bei der entgegengesetzten Verdünnung statt. Das Kalt- und das Warmwerden sind aber nicht, wie Anaximenes gelehrt hatte, Folgen der Verdichtung und Verdünnung, sondern das Verhältniß ist das umgekehrte. Die Umwandlung des Feuers in Wasser und Erde ist der Weg nach unten, die andere der Weg nach oben. Ununterbrochen gehen beide Weisen der Umwandlung nebeneinander her, indem an einer Stelle die eine, an einer anderen die andere stattfindet, und jeder Theil der allgemeinen Substanz bald auf dem Wege nach oben, bald auf dem nach unten sich bewegt, aber doch so, daß in unaufhörlichem

Wechsel zwei große Weltperioden aufeinander folgen, eine, in der aus dem reinen Urfeuer die Welt der vielen Dinge entsteht, und eine andere, in welcher die Welt allmälig wieder in Feuer aufgeht. Das Urfeuer ist Zeus, die lebendige Gottheit. Die Seelen der Thiere und Menschen gehören zu ihm als Theile oder Ausflüsse. Heraclit hat wohl, wie später die Stoiker, einen Theil des Urfeuers von dem Verwandlungsprozesse ausgenommen und diesem Theile die Bedeutung der die Welt beherrschenden Gottheit zugeschrieben. Bestimmt lehrt er von den Seelen, daß in ihnen das Feuer seine ursprüngliche Natur beibehalten habe, wenn auch nicht in vollkommener Reinheit, sondern so, daß es etwas, in den einen mehr, in den anderen weniger, von der Natur des Wassers angenommen habe. Die trockene Seele, meinte er dem entsprechend, sei die weiseste und beste. Der Trunkene lasse sich von einem unbärtigen Knaben irre führen, weil er eine nasse Seele habe.

Mit dieser Ansicht von dem Weltganzen und den Dingen stimmt es nun überein, wenn Heraclit, mit den Eleaten die nur mittelst Sinnesempfindung vorstellbaren Beschaffenheiten bei Seite lassend und das bloße Sein ins Auge fassend, im Gegensatze zu denselben lehrte: nie und nirgends gebe es in der Welt ein Beharrliches, Alles sei in unaufhörlichem Wechsel begriffen, Sein heiße Sich-verändern, und indem das Eine Seiende sich unabläßig verwandele, entfalte es sich in eine Vielheit von Gestaltungen, so daß zum Sein des Ganzen nicht bloß das Eins-sein, sondern auch die Vielheit gehöre. Es ist nicht möglich, sagte er, zweimal in denselben Strom hineinzugehen (indem der Strom in jedem Augenblicke ein anderer ist). Alles fließt, fest aber ist nichts; Alles geht weiter, nichts bleibt. Die Sinne, welchen sich Vieles als fest und beharrlich darstellt, hielt er für unzureichend, die Wahrheit zu finden; die Augen und Ohren für sich allein seien schlechte Zeugen. Die Veränderung weiter beruht nach Heraclit auf dem Verhältnisse des Gegensatzes; der Krieg, erklärte er, sei der Vater und der König aller Dinge. Seinen Ausführungen über diesen Punkt scheint Klarheit, Bestimmtheit und Zusammenhang gefehlt zu haben. Er beschreibt den allgemeinen Fluß der Dinge als ein Sich-scheiden Entgegengesetzter, Entstehen eines Neuen aus dem Zusammenkommen Entgegengesetzter und Uebergehen eines Gliedes eines Gegensatzes in das andere. So gehe aus der Verbindung hoher und tiefer Töne der musikalische Einklang hervor, zur Zeugung eines lebenden Wesens müssen sich Männliches und Weibliches vereinigen, aus Schlafen werde Wachen, aus Wachen Schlafen, Hunger und Sättigung, Gesundheit und Krankheit wechseln miteinander ab, das Junge werde Altes, aus Altem werde wieder Junges, Trockenheit gehe über in Feuchtigkeit, Feuchtigkeit in Trockenheit u. s. w. In Allem sei darum auch Entgegengesetztes vereinigt, derselbige seien ja der Lebende und der Todte

der Jüngling und der Greis. Führt Heraclit so den allgemeinen Fluß der Dinge auf das Verhältniß des Gegensatzes zurück, so erblickt er andererseits in ihm die Entfaltung einer vollkommenen Harmonie. Alles geht im Ganzen der Welt zusammen. Nur aus Unterschied und Entgegensetzung kann Zusammenstimmung hervorgehen. Indem das Eine sich von sich selbst scheidet, schließt es sich harmonisch zusammen. Wenn auch den Menschen Kriege und Schlachten schrecklich erscheinen, so doch nicht dem Gotte, dem Gotte müssen sie zur Harmonie des Ganzen dienen. Die Menschen unterscheiden zwischen Gerechtem und Ungerechtem, dem Gotte ist Alles schön und gerecht.

Zu diesen Bestimmungen über den allgemeinen Fluß der Dinge kommt endlich noch der Gedanke, daß Alles so, wie es geschehe, mit Nothwendigkeit nach der Ordnung und dem Gesetze der Alles regierenden göttlichen Weisheit geschehe. Mit demselben verbindet Heraclit ethisch-religiöse Betrachtungen. Darin allein bestehe die Weisheit, die Alles lenkende Vernunft zu erkennen; aus dieser allgemeinen Vernunft stamme die menschliche, welche in allen Menschen dieselbe sei, und dieser müsse man folgen, nicht aber leben, wie es die Menge thue, indem Jeder seine besondere Einsicht für sich zu haben meine. Von dem einen göttlichen Gesetze nähren sich alle menschlichen. Den sich auflehnenden Uebermuth müsse man mehr als eine Feuersbrunst zu löschen bemüht sein. Aus der Erkenntniß, daß Alles, was sei und geschehe, durch die Weisheit des göttlichen Gesetzes angeordnet sei und daß das, was diesem zufolge den Menschen widerfahre, ihnen besser sei, als wenn Alles nach ihrem Willen geschehe, entspringe die Zufriedenheit, ohne welche kein Glück sei.

Indem Heraclit in dieser Weise die Auffassung des Seins als unaufhörlichen Sich-veränderns ausführte und näher bestimmte, maß er offenbar dem, was er bald als Krieg, bald als Nothwendigkeit oder Verhängniß oder Gesetz, bald als göttliche Weisheit oder Vernunft bezeichnete, die Bedeutung einer den allgemeinen Fluß der Dinge hervorbringenden und lenkenden Macht bei. Es war nun allerdings durchaus nicht seine Meinung, in dieser Macht dem Stoffe als demjenigen, woran sich die fortwährende Umwandlung vollziehe, ein zweites Ursprüngliches gegenüberzustellen. Vielmehr sah er in dem Urfeuer selbst die Macht, welche aus demselben die Welt der vielen Dinge bilde, wie er denn auch beide mit dem Namen Zeus bezeichnet. Aber, wenn auch ohne es zu wollen und zu bemerken, zerlegte er doch in Wirklichkeit die Eine materiell-geistige Natur, welche der Hylozoismus dem Ursprünglichen zuschreibt, in zwei, und so darf man in seiner Lehre eine Wendung zu dem Dualismus des todten trägen Stoffes und des den Stoff bewegenden und aus ihm die Welt bildenden göttlichen Geistes erblicken.

Die Anhänger Heraclits, deren Zahl nicht gering war und deren es noch zu Socrates' Zeiten gab, scheinen zur Ausbildung seiner Lehre mindestens nichts Erhebliches geleistet zu haben. Plato schildert sie als Leute, mit denen man kein ernsthaftes Gespräch führen könne, da sie niemals bei der Sache blieben und auf Fragen nur mit räthselhaften Sätzchen von neuer Wortbildung antworteten, um nur ja nichts Festes und Beharrliches in ihren Reden und ihren Seelen aufkommen zu lassen. Aristoteles erzählt von einem derselben, Kratylus, der ein Lehrer Platos war, er habe zuletzt gar nichts sagen zu dürfen geglaubt, da es in Beziehung auf das Sich-verändernde keine feste Wahrheit gebe, sondern nur noch den Finger bewegt, und Heraclit wegen des Ausspruchs getadelt, daß man nicht zweimal in denselben Fluß gehen könne, da man es auch nicht ein einziges Mal könne.

Empedocles, der zweite in der Gruppe der jüngeren Kosmologen, ist geboren zu Agrigent, zwischen 495 und 490, also um dieselbe Zeit wie Zeno. Er war ein Mann, der als demokratischer Führer, Redner, Priester, Arzt und Naturkundiger in großem Ansehen stand. Dazu wurde ihm die Gabe der Weissagung sowie die Macht, den Winden und der Witterung zu gebieten, Krankheiten auf übernatürlichem Wege zu heilen und sogar Todte zu erwecken, zugeschrieben, und er selbst hielt sich für einen Seher und Wunderthäter. Er hat ein Alter von 60 Jahren erreicht. Daß er, wie einige Nachrichten sagen, ein Schüler des Parmenides gewesen sei, ist nicht hinlänglich verbürgt, aber ohne Zweifel hat er die Lehre desselben gekannt und ist durch sie beeinflußt worden. Wenig Wahrscheinlichkeit hat die andere Nachricht, daß er aus dem Kreise der Pythagoreer hervorgegangen sei, doch zeigt seine Lehre von der Seelenwanderung und die Art seiner priesterlichen Wirksamkeit, daß er auch von dieser Seite Einwirkungen erfahren hat. Aus einem von ihm verfaßten Gedichte über die Natur haben sich ziemlich bedeutende Reste erhalten, geringere aus einem zweiten, *καθαρμοί* (Sühnungen) betitelten.

Im Mittelpunkte der Ansichten des Empedocles über Ursprung und Wesen der Dinge steht die von Heraclit vorbereitete Unterscheidung des Stoffes, aus welchem alle Dinge bestehen, und welcher dasjenige ist, woran alle Veränderungen vor sich gehen, und der Macht, welche die Ursache der Veränderungen ist. Indem er sich mit Parmenides darauf beruft, daß unmöglich aus Nicht-seiendem Seiendes oder Seiendes zu Nicht-seiendem werden könne, behauptet er von dem Stoffe, daß derselbe unentstanden und unvergänglich, keiner Zunahme und keiner Abnahme fähig und auch der Qualität nach in allen seinen Theilen unveränderlich sei. Demnach kann es keine andere Art der Veränderung als Bewegung geben. Wo etwas aus nichts

zu entstehen oder in nichts zu vergehen und wo eine Qualitätsveränderung stattzufinden scheint, geschieht in Wirklichkeit nichts Anderes, als daß Theile des Stoffes ihre Lage ändern. Die Thätigkeit der auf den Stoff wirkenden Macht besteht also ausschließlich im Bewegen. Näher nimmt Empedocles vier Arten des Stoffes, Wurzeln aller Dinge, wie er sie nennt, an: das Feuer, die Luft, das Wasser und die Erde. Und wie das Ganze des Stoffes, so soll auch die bewegende Macht zusammengesetzt sein, und zwar aus zwei Mächten, einer die unveränderlichen Elemente miteinander mischenden und einer sie von einander scheidenden. Jene bezeichnet er als Liebe, diese als Haß. Da das Gemischt- und das Getrennt-sein der ungleichartigen Stofftheile Ergebnisse der Bewegungen sind, so ist nach Empedocles die Art, wie die bewegenden Mächte bewegen, durch das, was erst aus den Bewegungen entsteht, d. i. durch den Zweck derselben, bestimmt.

Auf der Grundlage dieser allgemeinen Bestimmungen errichtet nun Empedocles folgende Theorie über den Gang der Veränderungen, welche das Ganze der Welt durchläuft. Derselbe besteht in einem periodischen Wechsel des sich Hin-und-her-bewegens zwischen zwei Punkten, nämlich der vollkommenen Mischung der vier Elemente zu einem lückenlosen Ganzen von Kugelgestalt, dem Sphairos, und dem vollkommenen Zerlegtsein — es ist nicht mit Bestimmtheit zu ersehen, ob des ganzen im Sphairos vereinigten Stoffes oder nur eines Theiles desselben — in die Elemente. Ob die Stoffe ins Unendliche theilbar und bei der vollkommenen Mischung im Sphairos wirklich ins Unendliche getheilt, oder ob sie aus ihrer Natur nach untheilbaren oder zwar nicht untheilbaren aber doch ungetheilt bleibenden Körperchen zusammengesetzt sind, wird nicht gesagt. Auch über die Gestaltung welche die vier Massen des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde im Zustande ihrer vollkommenen Trennung erhalten, und über die Lage, welche sie in diesem Zustande gegeneinander einnehmen, scheint sich Empedocles nicht ausgesprochen zu haben. Im Sphairos herrscht ausschließlich die das Ungleichartige mischende Liebe, in der in ihre vier Bestandtheile zerlegten Welt ausschließlich der Haß. Die Bewegung von dem ersten Punkte zum zweiten (Heraclits Weg nach unten) ist das Werk des heranwachsenden und die Liebe überwindenden Hasses, die entgegengesetzte (Heraclits Weg nach oben) dasjenige der wieder die Herrschaft gewinnenden Liebe. Gegenwärtig ist die Welt in der Rückkehr zum Sphairos begriffen. Was den Verlauf beider Bewegungen betrifft, so scheint sich das Gedicht des Empedocles nur mit dem gegenwärtig bereits zurückgelegten Theile des zum Sphairos zurückführenden Weges beschäftigt zu haben. Nachdem er in seinen hierauf bezüglichen Ausführungen von der Entstehung und im Zusammenhange damit von der Beschaffenheit der Himmelskugel, der Gestirne und der Erde sowie von der Bewegung des Ganzen und der einzelnen Weltkörper gehandelt hat

wendet er sich, nach dem Vorgange Anaximanders, zu der Frage nach dem Ursprunge und der Natur der organischen Wesen. Zuerst, meint er, seien die Pflanzen entstanden. Dieselben seien beseelt. Dann seien einzelne Glieder von Thieren aus der Erde hervorgegangen. Aus diesen habe die vereinigende Liebe zunächst monströse Wesen gebildet, bis es ihr schließlich gelungen sei, die jetzigen bestandfähigen und durch Zeugung sich fortpflanzenden Gattungen hervorzubringen. An die physiologischen Betrachtungen schließen sich psychologische. Seelisches Leben kommt nach denselben allen Theilen der Welt zu. Das menschliche Wahrnehmen und Denken ist eine vorzugsweise an das Blut als denjenigen Bestandtheil, in welchem die Elemente am vollkommensten gemischt sind, gebundene Verrichtung des Leibes. Mit dieser Ansicht verband Empedocles aber den Glauben an die Seelenwanderung. Vielleicht hat er angenommen, daß eine für sich bestehende Seele, welche wie der Sphairos eine Mischung aus allen Elementen sei, den Leib durchdringe und in Gemeinschaft mit dem Leibe, insbesondere dem Blute, die menschliche Wahrnehmung und das die Wahrnehmung zur Voraussetzung habende Denken hervorbringe. Hierfür spricht auch die Angabe des Aristoteles, daß nach Empedocles die Seele aus allen Elementen zusammengesetzt sei. Die Wahrnehmungen erklärt Empedocles aus dem Zusammentreffen von Theilchen, die von den Dingen ausfließen und in die Poren der Sinnesorgane eindringen, mit gleichartigen Theilchen des Leibes. Wir erkennen überhaupt, sagt er, Gleiches mit Gleichem, Erde mit Erde, Wasser mit Wasser, Luft mit Luft, Feuer mit Feuer, Liebe mit Liebe, Haß mit Haß.

Wenngleich Empedocles zwischen dem Stoffe der Welt und der denselben bewegenden, aus ihm die Welt der vielen Dinge hervorbringenden und sie wieder zerstörenden Macht unterschied und weiterhin, indem er sowohl den Stoff als auch die bewegende Macht wieder theilte, ein sechsfaches ursprüngliches Sein annahm, so ist doch nicht zu verkennen, daß er auch an dem Gedanken der Einheit des Seienden festhielt. Offenbar betrachtete er den Sphairos als ein einheitliches Wesen. Die Einheitlichkeit, die dem Stoffe in der Verschiedenheit seiner ursprünglichen Bestandtheile zukommt, wird er gemeint haben, wenn auch, ohne es sich klar zu machen, giebt demselben die Gestalt des die Elemente in vollkommener Mischung enthaltenden Sphairos, andererseits vollendet sich seine Einheitlichkeit erst im Sphairos, so daß von derselben gesagt werden kann, sie sei zugleich die Ursache und die Wirkung der Mischung, als verborgene die Ursache, als offenbare die Wirkung. Hiernach sind auch der Stoff und die Liebe nicht getrennte Wesen, sondern verschiedene Weisen desselbigen. Dasselbe Wesen ist Stoff, sofern es in den Qualitäten des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde den Raum erfüllt, und Liebe, sofern es ein einheitliches Wesen ist und vermöge seiner Einheitlichkeit seine Bestandtheile mischt. Hiermit stimmt es überein, wenn

Aristoteles dem Empedocles die Ansicht zuschreibt, das Eine sei die Liebe. Wie die Liebe ist endlich auch der Haß mit der Stofflichkeit in demselben Wesen verbunden. Dasselbe Wesen, welches Stoff und Liebe ist, ist Haß insofern, als zu seiner Einheitlichkeit auch das gehört, daß es die seiner Einheitlichkeit angemessene Gestalt, die Gestalt, darin seine verborgene Einheitlichkeit offenbar wird, in unaufhörlichem Wechsel ganz oder theilweise auflöst und wiederherstellt, gleichwie das Eine Heraclits sich von sich selbst scheiden und wieder mit sich zusammengehen muß, um wirklich Eins zu sein.

Hielt Empedocles mit den älteren Kosmologen und Heraclit an der Einheitlichkeit des Seienden fest, so stimmte er weiter auch darin mit denselben überein, daß er dem Einen Seienden zugleich mit der Körperlichkeit geistige Natur zuschrieb, also im Hylozoismus. Es geht dies daraus hervor, daß er den Sphairos als Gott bezeichnete und auf die Seligkeit hinwies, die derselbe im Genusse seiner Ruhe finde, womit übereinstimmt, daß Aristoteles aus seiner Lehre die Folgerung zieht, der seligste Gott habe weniger Einsicht als die anderen, indem der Haß sich seiner Kenntniß entziehe, weil in ihm kein Haß sei und Gleiches nur von Gleichem erkannt werde. Auch in dem Ausspruche, daß alle Dinge Antheil am Denkvermögen haben, tritt die hylozoistische Denkweise des Empedocles hervor, sowie in der Ansicht von der Natur der Seele, die Aristoteles ihm zuschreibt, daß nämlich die Seele aus einer alle Elemente enthaltenden Mischung bestehe, also, wie auch Anaximenes und Heraclit angenommen hatten, mit dem Urwesen gleichartig sei.

An Heraclit und Empedocles reiht sich **Anaxagoras** aus Clazomenae, der gegen 500 vor Christus, also einige Jahre vor Empedocles, geboren ist, dessen Schrift über die Natur aber, von welcher Bruchstücke auf uns gekommen sind, später als diejenige des Empedocles und unter dem Einflusse derselben verfaßt zu sein scheint, ein auch als Mathematiker und Astronom hervorragender Mann. Anaxagoras lebte später in Athen. Nach dreißigjährigem Aufenthalte daselbst von den Gegnern des Pericles, mit dem er befreundet war, angeklagt, daß er die Götter leugne, entfloh er nach Lampsacus, wo er bald darauf im Alter von 72 Jahren starb.

„Das Entstehen und Vergehen, lautet ein uns erhaltener Satz der Schrift des Anaxagoras, meinen die Hellenen nicht richtig, denn nichts Dingliches entsteht oder vergeht, sondern aus schon Vorhandenem wird es zusammengemischt, und es wird zerlegt, und so würden sie richtig das Entstehen Zusammengemischt-werden und das Vergehen Zerlegt-werden nennen.“ Theilt hiernach Anaxagoras die erste der beiden allgemeinsten Grundüberzeugungen des Empedocles, daß alles Geschehene in der Natur in Bewegungen von Stofftheilen von unveränderlicher Qualität bestehe, so

auch die zweite, nach welcher von dem beweglichen Stoffe die bewegende Macht unterschieden werden muß. Auch darin ist er mit jenem einverstanden, daß es eine ursprüngliche Mehrheit qualitativ verschiedener Stoffe gebe, die den Raum lückenlos ausfüllen, und daß dieselben, bevor die bewegende Macht sie ergriffen habe, vollkommen miteinander gemischt gewesen seien. In seinen näheren Bestimmungen aber über die Zahl und die Beschaffenheit der Stoffe, über die Natur der bewegenden Macht und über den Verlauf des gesammten Geschehens weicht er weit von ihm ab.

Was zunächst den Stoff anbetrifft, so nimmt er nicht vier, sondern zahllose einfache Arten desselben an, und zu diesen rechnet er gerade die empedocleischen Elemente nicht, welche vielmehr aus vielen verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt sein sollen. Als Beispiele führt er an Knochen, Fleisch, Blut, Gold, Silber. Er nennt diese einfachen Stoffe Samen (*σπέρματα*). Später, nachdem Aristoteles denselben das Prädicat *ὁμοιομερῆ* (aus gleichartigen Theilen bestehend) beigelegt hatte, ist dafür die Bezeichnung *ὁμοιομέρειαι*, Homöomerien, aufgekommen. In der ursprünglichen Mischung, aus welcher alle Dinge hervorgegangen sind, waren alle Grundstoffe in Theilchen von solcher Kleinheit, daß sie sich der Wahrnehmung entzogen haben würden, zerlegt, und aus solchen Theilchen bestehen auch diejenigen zusammengesetzten Stoffe, welche uns einfach erscheinen, wie das Feuer, die Luft, das Wasser, die Erde. Ganz unvermischt ist ein Grundstoff nirgendwo anzutreffen, vielmehr sind in jedem Dinge Theilchen von jeder Art enthalten, so daß, wenn Fleisch und Knochen Grundstoffe sind, doch das, was wir Fleisch nennen, niemals reines Fleisch, und was wir Gold nennen, niemals reines Gold ist.

Die bewegende Macht sodann muß nach Anaxagoras als Geist (*νοῦς*) gedacht werden, und zwar als für sich seiender, mit nichts sich mischender, Alles in seiner Gewalt habender, von Jeglichem Alles, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, erkennender, Alles schön und trefflich ordnender Geist. Daß der Nus unkörperlich sei, wird allerdings in den Bruchstücken der Schrift des Anaxagoras nicht ausdrücklich gesagt, aber schon die Art, wie er ihn beschreibt, setzt es, mag auch der Ausdruck vorkommen, er sei das Feinste und Reinste von allen Dingen, außer Zweifel, daß dies seine Meinung war. Hierzu kommt, daß es sich nur dann, wenn man ihn in diesem Sinne versteht, erklären läßt, warum er es für nöthig gehalten habe, von den sich den Sinnen kundgebenden Stoffen das Leben und die Thätigkeit ganz und gar zu verneinen und ihnen ein sie und sich selbst bewegendes, denkendes Wesen gegenüberzustellen, sowie, daß auch die Alten von Plato an ihm die Erkenntniß der Unkörperlichkeit des Geistes zugeschrieben haben. Ob er der Ansicht gewesen sei, daß sowohl der Materie dem Geiste gegenüber als auch dem Geiste der Materie gegenüber ein

völlig selbstständiges Sein zukomme und daß es auch nichts gebe, was beide in sich fasse, keine gemeinsame Wurzel ihres Daseins, oder ob er geglaubt habe, mit dem Dualismus des Geistes und der Materie die Idee eines einheitlichen Wesens, welches der Ursprung von Allem sei, verbinden zu können, muß dahingestellt bleiben. Mit der Unterscheidung des Stoffes und des aus demselben die Welt bildenden göttlichen Geistes steht in unmittelbarem Zusammenhange die Ansicht des Anaxagoras von der Natur der Seele des Einzelwesens. Die Seelen der Einzelwesen, zu denen er mit Empedocles auch die Pflanzen rechnete, stehen nämlich nach ihm in demselben Verhältnisse zum Nus, in welchem sie nach Anaximenes, Heraclit und Empedocles zu dem zugleich körperlichen und geistigen Urwesen stehen: sie sind Theile des Nus, wie die Leiber Theile des Stoffes sind. „In Allem, sagte er, ist ein Theil von Allem, außer vom Geiste, in Einigem (nämlich den organischen Wesen) ist auch der Geist." Die Gradunterschiede des geistigen Lebens unter den Wesen erklärte er daraus, daß mit dem Leibe des Einen mehr des göttlichen Geistes verbunden sei als mit dem des Anderen. Er wird indessen doch wohl auch eine nicht in der Zunahme der Quantität des Geistes bestehende Ausbildung der Seelenkräfte sowie ursprüngliche Unterschiede in den Thätigkeitsweisen der Seelen, welche von der Quantität derselben unabhängig sind, angenommen haben. Hierauf deutet auch der Ausspruch, den Aristoteles von ihm berichtet, daß der Mensch deßhalb das gescheiteste von allen lebenden Wesen sei, weil er Hände habe.

In seinen Ansichten endlich über die Entstehung der Welt und das Ganze der Veränderungen, welche die Welt durchläuft, ist Anaxagoras, wie schon bemerkt wurde, darin mit Empedocles einverstanden, daß ursprünglich alle Stoffe gleichmäßig miteinander gemischt gewesen seien. Daß das letzte Ziel der Bewegung in der völligen Trennung der ursprünglichen Stoffe voneinander bestehe, nimmt er dagegen nicht an. Erst ein Theil des Stoffes ist nach ihm bis jetzt von der Bewegung ergriffen, und über diesen Theil erstreckt sich der Stoff ins Unendliche hinaus, so daß, wieweit auch die trennende Bewegung sich fortsetzen mag, immer noch unendlich viel Ungetrenntes dasein wird. Hiermit scheint auch die Annahme einer zum Urzustande zurückführenden Bewegung und eines ewigen Wechsels von Entstehen und Vergehen des Kosmos ausgeschlossen zu sein, doch liegen keine Nachrichten vor, aus denen sich ersehen ließe, wie und ob überhaupt Anaxagoras sich über diese Frage ausgesprochen habe. Ein weiterer die Weltbildung betreffender Unterschied zwischen ihm und Empedocles besteht darin, daß diesem die ursprüngliche Mischung der Urstoffe für den vollkommensten Zustand des Seienden galt, ihm dagegen die gewordene Welt, die der Nus aufs Schönste und Beste geordnet hat. Indessen hat Anaxagoras den Gedanken, daß die

bewegende Thätigkeit des Nus durch den Zweck, eine möglichst vollkommene Welt hervorzubringen, geleitet sei, weder an sich näher bestimmt noch in der Betrachtung der bestimmten Einrichtung der Welt zur Anwendung gebracht. Seine Schöpfungsgeschichte weiß von der Thätigkeit des Nus nichts weiter zu berichten, als daß durch dieselbe an einem Punkte der ursprünglichen Mischung ein die verschiedenartigen Stoffe scheidender Umschwung hervorgebracht sei, der sich dann immer weiter fortgepflanzt habe. Plato und Aristoteles haben ihn gerühmt, daß er den Gesichtspunkt der teleologischen Weltbetrachtung entdeckt, und zugleich getadelt, daß er dieser Entdeckung keine weitere Folge gegeben habe. Im Phädo läßt Plato den Socrates in Beziehung auf die Schrift des Anaxagoras sagen, er habe sich gefreut, als die Ursache der Weltbildung den Geist angegeben zu finden, und geglaubt, es werde nun weiter als die Ursache, warum Jedes so sei, wie es sei, die Zweckmäßigkeit und Vortrefflichkeit aufgezeigt werden; aber diese Erwartung sei ihm getäuscht worden, da Anaxagoras nur blind wirkende Ursachen angebe.

Aus der speziellen Naturlehre des Anaxagoras mag erwähnt werden, daß er im Gegensatze zu Empedocles, der gesagt hatte, daß Gleiches mit Gleichem erkannt werde, die Ansicht vertrat, daß etwas, um von uns wahrgenommen zu werden, auf das ihm Entgegengesetzte in den Sinnesorganen treffen müsse, daß wir z. B. Warmes nur durch seinen Gegensatz zu dem Kalten in dem es berührenden Theile unseres Leibes und ebenso Kaltes mit Warmem, Süßes mit Sauerem, Ungesalzenes mit Gesalzenem, Helles mit Dunkelem u. s. w. erkennen.

IV.

Die Atomistiker.

Den Standpunkten des Hylozoismus, des Spiritualismus und des Dualismus reiht sich in der ersten Periode der Geschichte der Philosophie endlich noch ein vierter an, der des Materialismus, wenn so die Lehre genannt wird, daß alles Sein in bloßer Raumerfüllung und alles Geschehen in bloßer Bewegung bestehe, die seelischen Vorgänge also nichts Anderes als gewisse Bewegungen gewisser Stofftheile seien (vergl. oben S. 16).

Leucippus, der Urheber dieser Richtung, war ein Zeitgenosse des Empedocles und des Anaxagoras. Sonst ist über sein Leben nichts bekannt. Auch über seine Schriften fehlt es an sicheren Nachrichten, und bezüglich seiner Ansichten läßt sich nichts weiter sagen, als daß er seinem berühmteren und einflußreicheren Schüler Democrit die allgemeine materialistische Auffassung des Seienden und die Grundzüge der atomistischen Theorie der Materie geliefert hat.

Democrit ist, nach nicht ganz zweifelloser Berechnung, um 460 vor Christus geboren, und zwar in Abdera, wo er auch, bis auf fünf Jahre, die er, von Wißbegierde getrieben, zu einer weiteren Reise verwendete, sein Leben verbracht haben und in hohem Alter gestorben sein soll. Seinen Ruhm verdankt er hauptsächlich dem Umfange und der Vielseitigkeit seiner Kenntnisse. Von seinen Schriften, deren Zahl groß gewesen sein soll und deren Darstellungsweise von den Alten gelobt wird, sind nur noch Bruchstücke vorhanden.

Hatten Empedocles und Anaxagoras gelehrt, daß das wirkliche Geschehen in der Natur lediglich in Bewegung bestehe, so fügte Democrit, vielleicht unter dem Einflusse des Sophisten Protagoras, die Behauptung hinzu, daß nicht bloß alle Veränderungen der empfindbaren Qualitäten der Körper ein bloßer Schein seien, der seine Ursache in den Bewegungen der auf unsere Sinne wirkenden Stofftheile habe, sondern auch diese Qualitäten selbst. Nichts, erklärte er, ist wirklich oder an sich süß, bitter, warm, kalt, farbig. Die Dinge erscheinen uns nur als so beschaffen, infolge der Zustände, welche sie in unseren Sinnen hervorrufen. An sich haben die Körper keine anderen Eigenschaften als diejenigen, welche zu der Raumerfüllung und der (wie Democrit voraussetzte) darin enthaltenen Undurchdringlichkeit und Schwere gehören, also Bestimmtheiten der Größe, der Gestalt, der Lage, der Zusammensetzung und der Bewegung sind. Zweitens unterscheidet sich Democrits Naturlehre von derjenigen des Anaxagoras sowie von der des Empedocles durch die Annahme, daß alle zusammengesetzten Körper aus einfachen und also untheilbaren Körperchen von unveränderlicher Größe und Gestalt, die zu klein seien, um einzeln wahrgenommen werden zu können, und zwischen denen keine anderen Unterschiede als solche der Größe, der Gestalt, der Lage und des Bewegungszustandes bestehen, zusammengesetzt seien. Diese letzten Bestandtheile aller Dinge, zu deren Bezeichnung sich Democrit verschiedener Namen, unter anderen auch desjenigen des Atoms bediente, sollen durch leere Zwischenräume von einander getrennt sein, und durch den ganzen unendlichen Raum soll sich in dieser Weise die Schaar der Atome erstrecken. Die Annahme leerer Zwischenräume hielt Democrit hauptsächlich deshalb für nöthig, weil sich ohne dieselbe die Bewegung, die Verdichtung und Verdünnung und die Gewichtsverschiedenheit gleich großer Körper nicht würden erklären lassen. Waren Empedocles und Anaxagoras der Meinung, daß leere Zwischenräume unmöglich seien, weil dieselben ein seiendes Nichtseiendes sein würden, so gab Democrit das Letztere zu, stellte aber dem parmenideischen Satze, daß nur das Seiende sei und das Nicht-seiende nur nicht sei, den anderen entgegen, um nichts mehr sei das Seiende, d. i. das Volle, als das Nichtseiende, d. i. das Leere. Eine dritte Eigenthümlichkeit der democritischen Naturlehre gegenüber der empedocleischen und anaxa-

goreischen besteht darin, daß sie der Materie keine bewegende Macht gegenüberstellt. Die Ursache der Bewegung findet sie in der Materie selbst; es soll die Schwere sein, von der sie meint, daß sie nicht noch zur Raumerfüllung als eine neue Eigenschaft hinzutrete, sondern den Atomen lediglich dadurch, daß sie das Volle seien, zukomme. Zufolge der Schwere bewegt sich die Gesammtmasse der Atome von Ewigkeit her in der (von den Lageverhältnissen der Atome unabhängigen, durch die Natur des Raumes bestimmten) Richtung von oben nach unten. Alle Bewegungen, deren Richtung eine andere ist, sind aus der Fallbewegung hervorgegangen. Da nämlich die größeren Atome schwerer sind als die kleineren und darum (wie Democrit meinte) mit größerer Geschwindigkeit fallen, so mußten, wenn man sich als Anfangszustand die Bewegung sämmtlicher Atome in den parallelen Richtungen von oben nach unten denkt, Zusammenstöße erfolgen, aus den Zusammenstößen mußte ein Wirbel entstehen, und hieraus lassen sich weiter die Anordnung der Atome, welche die Welt, wie wir sie kennen, bildet, und die mannigfachen Bewegungen, die wir in dieser Welt wahrnehmen, erklären. Dieser Vorgang hat sich von Ewigkeit unzählige Male wiederholt, zahllose Wellen sind auf diese Weise neben- und nacheinander entstanden, um wieder zu Grunde zu gehen, und so wird es auch in alle Ewigkeit geschehen.

Außer den Atomen und den Zwischenräumen, dem Vollen und dem Leeren, ist nach Democrit überhaupt nichts. Mithin sind die Atome auch die Träger der seelischen Vorgänge, des Empfindens, des Fühlens von Lust und Schmerz, des Begehrens und Wollens, des Denkens, oder dessen, was uns als Empfinden, Fühlen, Begehren, Denken erscheint; und da alles Geschehen, dessen Träger Atome sind, in Bewegungen besteht, so sind die seelischen Vorgänge Bewegungen. Dies war denn in der That die Ansicht Democrits. Und zwar meinte er, daß die mit einem Thier- oder Menschenleibe verbundene Seele in einer mit demselben vermischten Anhäufung einer gewissen Art von Atomen, die durch die ganze Welt verbreitet seien, bestehe. Es sind dies die durch Glätte, Rundung und Feinheit ausgezeichneten und deshalb besonders beweglichen Atome, welche das Feuer (worunter Democrit wohl mit Heraclit die als Hauch vorgestellte Wärme verstand) bilden. In den verschiedenen Theilen des Leibes ist diese Seelensubstanz auf verschiedene Weise thätig. So bringt sie in den Sinnesorganen Empfindungen und Wahrnehmungen, im Gehirn Gedanken, im Herzen Zorn, in der Leber Begierden hervor. Durch das Einathmen wird sie verhindert, aus dem Leibe zu entweichen, und zieht sie zum Ersatze der entwichenen Atome neue aus der umgebenden Luft herbei. Der Schlaf ist eine zeitweilige größere Abnahme der Seelensubstanz, eine noch größere führt den Scheintod herbei, und entweichen alle oder fast alle Seelenatome aus dem Leibe, so tritt der Tod ein. Wahrnehmungen entstehen der Seele infolge von Einwirkungen

der wahrgenommenen Dinge auf den Leib, welche in ähnlicher Weise, wie es Empedocles angenommen hatte, zu Stande kommen, nämlich dadurch, daß von den Dingen kommende Ausflüsse in die Sinnesorgane eindringen und dort auf Atome derselben Art treffen. Insbesondere die Gesichtswahrnehmung entsteht dadurch, daß Bilder, die sich von den Dingen ablösen, mittelst der Luft Abdrücke im Auge hervorbringen. Ob Democrit die Bewußtseinsweisen, so wie wir uns ihrer unmittelbar bewußt sind, das uns unmittelbar bekannte Empfinden, Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Begehren u. s. w. selbst für Bewegungen oder ob er sie für die Art, wie uns gewisse Bewegungen erscheinen, also gleich den Farben, Gerüchen, Geschmäcken, Tönen u. s. w., für bloße Phänomene habe erklären wollen, darüber geben die Bruchstücke seiner Schriften und die Nachrichten über seine Lehre keine Auskunft. Wahrscheinlich hat er sich den Unterschied dieser beiden, übrigens gleich ungereimten Behauptungen (vergl. oben S. 4) nicht klar gemacht.

Eine Reihe von Aussprüchen Democrits beziehen sich auf die Lebensweisheit. Nach denselben ist es das Beste für den Menschen, daß ihm sein Leben hindurch möglichst viel Freude und möglichst wenig Leid zu Theil werde. Wer danach trachtet, muß aber mehr für die Seele als für den Leib Sorge tragen, denn sind die Güter des Leibes menschlich, so die der Seele göttlich. Nur in sich selbst kann der Mensch das wahre Glück finden; dasselbe besteht nicht in äußerem Besitze und sinnlichen Genüssen, sondern in der Heiterkeit und Ruhe des Gemüthes, die zu gewinnen man die Begierden im Zaume halten, die Ungerechtigkeit meiden und sich um Einsicht und rechte Sinnesart bemühen muß.

Die Schule Democrits hat sich bis in das nach-aristotelische Zeitalter hinein erhalten. Noch ein Lehrer Epicurs gehörte derselben an. Ueber ihre Arbeiten ist nur bekannt, daß sich dieselben im Allgemeinen mehr oder weniger dem Skeptizismus näherten.

Zweiter Abschnitt.

Von den Sophisten

bis (einschließlich) Aristoteles.

I.

Die Sophisten.

Wie schon in der Uebersicht über den allgemeinen Verlauf der Geschichte der Philosophie (oben S. 9) hervorgehoben wurde, vollzog sich gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts eine durchgreifende Wandlung in der Art der philosophischen Forschung. Hatte bisher ausschließlich, oder doch fast ausschließlich, die Außenwelt das wissenschaftliche Denken beschäftigt, so wandte sich nun das Interesse den Fragen zu, welche dem Geiste entstehen, wenn er seinen Blick auf sein eigenes Thun, auf das Erkennen und das Wollen, richtet. Die Ersten, welche solche Fragen zum Gegenstande wissenschaftlicher Verhandlungen machten, wenn auch, wie bereits bemerkt wurde, durchaus nicht in der Absicht, der Forschung einen neuen Weg zu bahnen, waren die Sophisten.

Sophisten (*σοφισταί*, ein ursprünglich in gleicher Bedeutung mit *σοφοί* gebrauchtes Wort) wurden eine seit der angegebenen Zeit auftretende Schaar von Männern genannt, welche sich, dem bisherigen Brauche entgegen, gegen Bezahlung in Allem, was zur Tüchtigkeit namentlich des vornehmen Mannes gehöre, insbesondere in der zur erfolgreichen Betheiligung am politischen Leben erforderlichen Bildung und in der Fertigkeit des Disputirens und des Redens vor Gericht und in Volksversammlungen, zu unterweisen erboten und in vielen griechischen Städten, besonders in Athen, das unter Pericles zum Mittelpunkte der griechischen Kultur geworden war, großen Zulauf fanden. Nicht um tieferes, gründliches Wissen war es denselben in ihren Studien zu thun, sondern um Kenntnisse, Theorien und Fertigkeiten, durch deren Vorführung sie Ruhm, Einfluß und Reichthum gewinnen könnten,

und andererseits war auch das, wonach im Allgemeinen die ihren Unterricht und Umgang Suchenden trachteten, nur eine für das praktische Leben dienliche geistige Ausrüstung und das Ansehen eines aufgeklärten, über den Vorurtheilen der überlieferten Religion und Moral und überhaupt des gemeinen Menschenverstandes stehenden Mannes. Die Eigenschaften, die den Ruhm eines Sophisten begründeten, waren daher rednerische Begabung, Gewandtheit in den Künsten der Rhetorik, die man brauchte, um Prozesse zu gewinnen und im öffentlichen Leben eine Rolle zu spielen, Fertigkeiten in Trug- und Fangschlüssen, Vielseitigkeit in solchen Kenntnissen, mit denen man glänzen konnte. Für die Geschichte der Philosophie sind von diesen Männern nur zwei von größerer Bedeutung: Protagoras und Gorgias. **Protagoras** aus Abdera wurde um 480 vor Christus geboren. Nachdem er von seinem dreißigsten bis gegen sein siebenzigstes Jahr in verschiedenen griechischen Städten mit großem Ruhme gelehrt hatte, sah er sich durch eine Anklage auf Atheismus, die in Athen wegen einer Schrift über die Götter gegen ihn erhoben wurde, genöthigt, diese Hauptstätte seiner Wirksamkeit zu verlassen, und kam auf der Fahrt nach Sicilien um. Seine Schriften sind bis auf unbedeutende Reste verloren gegangen. **Gorgias** aus Leontini in Sicilien scheint einige Jahre älter als Protagoras gewesen zu sein. Im Jahre 427 kam er als Gesandter nach Athen und übte seitdem dort und in anderen Städten Griechenlands die sophistische Kunst aus. Er erreichte ein Alter von über hundert Jahren. Von einer von ihm verfaßten Schrift über das Nichtseiende ist nichts erhalten.

Die bedeutendste Leistung der Sophisten im Gebiete der Philosophie ist die Lehre, die Protagoras über das sinnliche Wahrnehmen in seiner Beziehung zum Sein der Dinge und zur Erkenntniß aufstellte. Die Grundlage derselben bildet die Behauptung, daß die Beschaffenheiten, die wir an den Dingen wahrnehmen, denselben nicht an sich, sondern nur für uns zukommen, nicht unabhängig von ihrem Wahrgenommen-werden bestehen, sondern davon unabtrennbar seien, daß also, wie Aristoteles erläutert, nichts ein Kaltes oder ein Warmes oder ein Süßes sei oder sonst eine wahrnehmbare Beschaffenheit habe, ohne daß es in dieser Beschaffenheit wahrgenommen werde. Näher betrachtete Protagoras (nach Platos Theätet) die sinnliche Wahrnehmung als eine Wechselbeziehung, durch welche das wahrnehmende Subjekt und das wahrgenommene Objekt so an einander gebunden seien, daß weder das eine bestimmte Beschaffenheit zum Inhalte habende Wahrnehmen des Objekts entbehren könne, an welchem diese Beschaffenheit wahrgenommen wird, noch diese Beschaffenheit des sie wahrnehmenden Subjekts. Wenn z. B., wie Plato erläutert, das Auge ein Weißes sieht, so ist es ein so sehendes nur in Beziehung auf das gesehene Weiße, und dieses ist ein Weißes nur in Beziehung auf das sehende Auge. Die

das Wahrnehmen und das Wahrgenommen-werden ausmachende Wechselbeziehung ferner zwischen dem wahrnehmenden Subjekte und dem wahrgenommenen Objekte faßte er als das Zusammen-sein zweier Bewegungen auf, deren eine vom Objekte zum Subjekte und deren andere vom Subjekte zum Objekte gehe und deren eine ein Wirken und deren andere ein Leiden sei, und erklärte sich mit Heraclit, der indessen an eine Bewegung in diesem Sinne nicht gedacht hatte, darin einverstanden, daß es kein festes Sein, sondern nur ein in Bewegung bestehendes gebe. Protagoras setzt also voraus, daß die Dinge, welche wahrgenommen werden, nicht ein bloß vom wahrnehmenden Subjekte Gemeintes seien, sondern diesem als ein gleich Wirkliches gegenüberstehen und auf dasselbe einwirkend es zum Wahrnehmen veranlassen. Den Unterschied der empfindbaren Bestimmtheiten (Farben, Gerüche, Töne u. s. w.) und der für sich nicht empfindbaren, welche Weisen des Seins im Raume sind (Größe, Gestalt, Lage, Bewegung), scheint Protagoras gar nicht berücksichtigt zu haben. Auf der einen Seite sprach er seine Behauptung ganz allgemein aus, und es würde auch den Lehren, welche er auf dieselbe gründete, widersprochen haben, wenn er wie (wahrscheinlich später, doch vielleicht nach dem Vorgange Leucipps) Democrit den rein räumlichen Bestimmtheiten ein von ihrem Wahrgenommen-werden unabhängiges Dasein zugestanden hätte; auf der anderen Seite aber setzt er doch stillschweigend voraus, nicht bloß, daß überhaupt Dinge, sondern bestimmter, daß räumliche Dinge auf die Sinne wirken, also nicht erst wie ihre empfindbaren Qualitäten Erzeugnisse des Wahrnehmens seien.

Weiter behauptete Protagoras, außer den Objekten der sinnlichen Wahrnehmung, deren Sein nur ein solches für das sie wahrnehmende Subjekt sei, sei nichts, es gebe kein anderes Sein als das mit dem Wahrgenommen-werden durch die Sinne zusammenfallende, kein An-sich-sein, sondern nur Sein für ein sinnlich wahrnehmendes Subjekt. Offenbar heißt dies nichts Anderes, als daß überhaupt nichts sei, sondern nur etwas zu sein scheine. Denn wenn wir von einem Gegenstande sagen, er sei wirklich und scheine nicht bloß zu sein, so meinen wir, daß er unabhängig von der Wahrnehmungsthätigkeit eines anderen Wesens bestehe. Was wir wohl als Sein für ein von dem betreffenden Gegenstande verschiedenes Subjekt dem An-sich-sein, oder als Sein in dem wahrnehmenden Bewußtsein eines von dem betreffenden Gegenstande verschiedenen Wesens dem Sein außerhalb desselben entgegensetzen, ist nichts Anderes als Zu-sein-scheinen; wirkliches Sein ist nur das An-sich-sein oder das Sein außerhalb des Bewußtseins eines anderen Wesens. Man sieht aber leicht, daß dieser zweite Satz des Protagoras nicht nur der stillschweigend von demselben gemachten Voraussetzung (siehe oben), daß die Wahrnehmung durch Einwirkung des wahrgenommenen Gegenstandes auf das wahrnehmende Subjekt ent-

stehe, widerspricht, sondern auch sich selbst aufhebt. Denn indem er annimmt, daß etwas zu sein scheine oder, was dasselbe ist, sinnlich wahrgenommen werde, gesteht er zu, daß etwas wirklich sei und nicht bloß zu sein scheine, nämlich das Zu-sein-scheinen oder das, was, von der einen Seite angesehen, Wahrgenommen-werden, von der anderen Wahrnehmen ist.

Aus diesen Sätzen schloß Protagoras, daß jede Wahrnehmung, da es so, wie durch sie wahrgenommen werde, sei, nämlich für den Wahrnehmenden, wahr, mithin Erkenntniß sei, also Täuschung und Irrthum im Wahrnehmen nicht vorkommen könne. Wenn derselbe Gegenstand dem einen Wahrnehmenden so, dem anderen anders erscheint, so ist er eben für den einen so, für den anderen anders; beide Wahrnehmungen stimmen also mit dem Sein überein, d. h. sie sind Erkenntnisse der Wahrheit. Und ebenso hat Jemand, wenn ihm derselbe Gegenstand das eine Mal so, das andere Mal anders erscheint, beidemal recht. Schmeckt z. B., wie Plato erläutert, derselbe Wein, der dem gesunden Socrates süß schmeckt, dem kranken bitter, so sind beide Wahrnehmungen gleich richtig, denn indem der Wein süß schmeckt, ist er süß, und indem er bitter schmeckt, ist er bitter, nämlich dem Schmeckenden.

Den Abschluß endlich der protagoreischen Theorie bildet die Uebertragung des über das sinnliche Wahrnehmen Behaupteten auf das Denken, die Erkenntnißthätigkeit überhaupt. Das Wesentliche in allem Denken besteht nach ihr darin, daß einem ein Gewisses zu sein scheint, und das Verhalten, dadurch einem irgend etwas zu sein scheint, ist immer sinnliches Wahrnehmen. Mithin ist jedes Gedachte wahr, nämlich für den, der es denkt; es ist unmöglich, zu irren. Wie es einem Jeden zu sein scheint, so ist es ihm, oder, wie Protagoras es auch ausdrückte: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nicht-seienden, daß sie nicht sind." Daß ein Werthunterschied zwischen entgegengesetzten Meinungen bestehe, z. B. den Meinungen, daß eine gewisse Speise gut und daß sie übel schmecke, glaubte Protagoras darum nicht in Abrede stellen zu müssen. Denn, läßt ihn Plato im Theätet ausführen, ist es auch gleich wahr, was dem Einen und was dem Anderen zu sein scheint, so ist es doch nicht gleich gut und nützlich. Darum folgt auch aus der Behauptung, daß alle Meinungen gleich wahr sind, nicht, daß es keine Weisheit und keinen Weisen gebe, denn weise ist derjenige, der die Meinung dessen, dem Uebles zu sein scheint und ist, umzuwandeln versteht, so daß ihm Gutes zu sein scheint und ist, sei es, wie der Arzt thut, durch Arznei, sei es, wie es der Sophist thut, durch Reden.

Suchte Protagoras die Unmöglichkeit des Irrthums nachzuweisen, so Gorgias die der Erkenntniß. Während jener seinen Skeptizismus (denn das ist offenbar eine Theorie, nach welcher alles Fürwahrhalten ein Meinen ist, dessen Gemeintes nicht wirklich ist, sondern nur dem Meinenden zu sein

scheint) auf die Voraussetzung gründete, daß alles Sein Sein für ein wahrnehmendes oder, allgemeiner, denkendes Subjekt sei, also in einem Gedacht-werden bestehe, ging Gorgias von der Annahme aus, daß das Sein vielmehr dem Gedacht-werden entgegengesetzt sei. Ist nämlich das Sein dem Gedacht-werden entgegengesetzt, so kann nichts, was gedacht wird, auch sein, also ein Seiendes nicht gedacht und mithin auch nicht erkannt werden. Nach der einzigen Nachricht, die wir über den Beweis des Gorgias besitzen, hätte er geschlossen, daß, wenn Seiendes erkannt und mithin gedacht würde, alles Gedachte, auch z. B., daß ein Wagenkampf auf dem Meere stattfinde, sein und folglich kein Irrthum möglich sein würde. Diese Ueberlieferung ist aber wohl ungenau und lückenhaft, denn der Fehlschluß, den sie dem Gorgias zuschreibt, ist doch gar zu plump.

Die Unmöglichkeit der Erkenntniß war nicht das einzige Thema der Schrift des Gorgias über das Nicht-seiende. Dieselbe stellte sich die Aufgabe, drei Sätze zu beweisen, von denen nur einer sich unmittelbar auf das Erkennen bezieht, nämlich die Sätze: 1. Es ist nichts, 2. Wenn etwas wäre, so wäre es doch nicht erkennbar, 3. Wenn etwas wäre und erkennbar wäre, so wäre es doch nicht mittheilbar. Der dritte Satz und seine Begründung sind jedoch ohne alle philosophische Bedeutung, und auch bezüglich des ersten hat nur die Beweisart ein gewisses Interesse, und zwar wegen ihres historischen Zusammenhanges. Gorgias suchte nämlich auf der einen Seite ganz in der Weise Zenos und zum Theil mit dessen Argumenten darzuthun, das Seiende könne nicht entstanden sein und nicht in einer Vielheit bestehen, auf der anderen Seite aber glaubte er durch ein ähnliches Verfahren zeigen zu können, daß das Seiende auch nicht unentstanden und nicht Eines sein könne, und hieraus schloß er, daß die Annahme, es sei etwas, einen Widerspruch enthalte und also zu verwerfen sei.

Mit dem Gegensatz der Löblichkeit und der Schändlichkeit der Absichten und Handlungen haben sich Protagoras, Gorgias und überhaupt die älteren Sophisten noch nicht in der allgemeinen Weise wie mit demjenigen der Wahrheit und der Unwahrheit der Meinungen und Annahmen beschäftigt. Die Betrachtungen, mit denen sie das ethische Gebiet betraten, setzten den Begriff der Tugend als eine für Jedermann gültige Richtschnur des Thuns und Lassens voraus und betrafen, wie es scheint, im Allgemeinen die Art, wie unter diesen und jenen Verhältnissen der Kluge, der die Menschen und die Dinge kennt, sich das Leben angenehm macht, ohne Ansehen und Achtung einzubüßen. Die Schüler und Nachfolger dieser Männer dagegen brachten jene mit ihrer Freiheit und Kühnheit großthuende Denkart, welche den Glauben an das Bestehen einer festen Wahrheit für Vorurtheil erklärt, auch den ethischen Fragen gegenüber zur

Geltung. Die Tüchtigkeit des Mannes, behaupteten sie, bestehe darin, daß er, kein göttliches Gesetz anerkennend, die menschlichen Gesetze nur so weit beachtend, als er ihnen zu trotzen nicht die Macht habe, sich keine Lust wegen ihrer angeblichen Schändlichkeit versagend, der Befriedigung seiner Begierden lebe.

II.

Socrates und die kleineren socratischen Schulen.

Socrates ist im Jahre 470 oder 469 geboren. Sein Vater war Bildhauer, und auch er soll diese Kunst erlernt und ausgeübt haben, doch widmete er sich später, ungeachtet seiner Armuth auf jeden Erwerb verzichtend, ganz der philosophischen Forschung und der Jugendbildung. Nachdem er in seiner Kindheit den gewöhnlichen Unterricht erhalten hatte, machte er sich durch Lesen, durch den Besuch von Vorträgen und durch Unterredungen mit gelehrten Männern mit der Wissenschaft seiner Zeit, insbesondere auch mit der Mathematik und der Astronomie, bekannt. Seine Lehrthätigkeit hat er wohl erst in reiferem Alter begonnen; das Jahr 424 ist das erste, von welchem sich mit Sicherheit nachweisen läßt, daß er in ihm an öffentlichen Orten philosophische Gespräche herbeigeführt und geleitet habe. Er hat mehrere Feldzüge mitgemacht. Mit Staatsgeschäften hat er sich nur so weit befaßt, als es die allgemeine Bürgerpflicht erforderte, und der Theilnahme an den politischen Parteikämpfen sich gänzlich enthalten. Reisen hat er nie unternommen. Im Jahre 399 wurde er mit dem Antrage auf Todesstrafe angeklagt, daß er nicht an die vom Staate verehrten Götter glaube, sondern neue Gottheiten aufstelle, und daß er die Jugend verderbe. Eine Majorität von nur wenigen Stimmen erklärte ihn für schuldig. Als er aber die Aufforderung, selbst die ihm gebührende Strafe zu schätzen, ablehnte, um sich nicht auf diese Weise schuldig zu bekennen, und sich über die Bedeutung seiner Thätigkeit in einer Weise aussprach, die ihm als Uebermuth und Trotz ausgelegt wurde, wurde er mit erheblich verstärkter Majorität zum Tode verurtheilt. Seine Ankläger und die denselben beistimmenden Richter waren im Allgemeinen Männer, welche seine Bestrebungen nicht von denen der Sophisten zu unterscheiden wußten und durch seine Verurtheilung dem zunehmenden Zerfalle der alten Sitte und Denkweise, von welchem sie befürchteten, daß er den völligen Niedergang des Staatswesens herbeiführen werde, entgegenzuwirken meinten; zum Theil mögen sie ihm auch wegen spöttischer und tadelnder Aeußerungen,

wie sie in seinen philosophischen Gesprächen nicht selten waren, feindlich gesinnt gewesen sein. Nachdem er noch dreißig Tage im Kerker zugebracht hatte, nahm er mit vollkommener Ruhe Abschied von seinem Weibe und seinen Kindern, dann von seinen Freunden und Schülern, und ließ sich den Giftbecher reichen. Die ihm von einem Freunde vorbereitete Flucht aus dem Kerker hatte er verschmäht; er wollte sich, sagte er, den Gesetzen des Staates, unter deren wohlthätigem Schutze er so lange gestanden habe, jetzt, da sie das Opfer des Lebens von ihm forderten, nicht entziehen.

Das Aeußere des Socrates wird als ein ungewöhnliches, wenig anmuthiges beschrieben. Die aufgestülpte Nase, die vorstehenden Augen, der kahle Kopf und der Bauch gaben Anlaß, ihn mit den Silenen und Satyrn zu vergleichen. Auch sein ganzes Gebahren hatte etwas Auffallendes. Dazu ging er meistens in ärmlicher Kleidung und unbeschuht. Eine um so größere Anziehungskraft übte seine geistige Eigenart aus. Die Ueberlegenheit seines Verstandes, die einfache Größe seiner Gesinnung, die Kraft und Reinheit seines Charakters, die Kunst, das Interesse derer, die sich in ein Gespräch mit ihm einließen, für ernste und tiefe Fragen zu erregen und wachzuhalten, seine Neigung und Begabung zu gutmüthigem Spotte und witziger Ironie, seine heitere, selbst der Ausgelassenheit eines Gelages sich nicht entziehende Geselligkeit riefen, wie Plato zu schildern nicht müde wird, auch abgesehen von dem philosophischen Gehalte seiner Belehrungen, bei Allen, die ihm näher traten, Bewunderung und liebevolle Verehrung hervor. In Platos Gastmahl vergleicht ihn Alcibiades mit den Bildwerken, welche Silenen mit Pfeifen und Flöten darstellen, aber Bildsäulen von Göttern umschließen. Und so göttlich und golden und überaus schön seien die Götterbilder, die Socrates in sich trage, daß er (Alcibiades), da er sie einmal gesehen habe, geglaubt habe, auf der Stelle Alles thun zu müssen, was Socrates nur von ihm wünsche. Vorzüglich gleiche er dem Satyr Marsyas an Uebermuth und in der Kunst des Flöteblasens, denn wie jener mittelst des Instrumentes die Menschen durch die Kraft seines Mundes bezaubere, so und mehr noch Socrates durch bloße Worte. Ihn selbst habe dieser Marsyas oft so bewegt, daß er geglaubt habe, es lohne sich nicht zu leben, wenn er so bleibe, wie er sei, und daß er — was man nicht in ihm suchen sollte — sich vor demselben geschämt habe. Auch seine Reden seien jenen aufzuschließenden Silenen äußerst ähnlich. „Denn wenn Einer des Socrates Reden anhören will, so werden sie ihm anfangs ganz lächerlich vorkommen, in solche Worte und Redensarten sind sie äußerlich eingehüllt, wie in das Fell eines frechen Satyrs. Denn von Lasteseln spricht er, von Schmieden und Schustern und Gerbern und scheint immer auf dieselbige Art nur dasselbige zu sagen, so daß jeder unerfahrene und unverständige

Mensch über seine Reden spotten muß. Wenn sie aber Einer geöffnet sieht und inwendig hineintritt, so wird er zuerst finden, daß diese Reden allein inwendig Vernunft haben, und dann, daß sie ganz göttlich sind und die schönsten Götterbilder von Tugend in sich enthalten und auf das Meiste von dem oder vielmehr auf Alles abzwecken, was dem, der gut und edel werden will, zu untersuchen gebührt." Dieselbe Lobrede schildert, wie Socrates im Felde an Tapferkeit Alle übertroffen habe und wie er auch im Trinken, wenn er einmal wolle, auszuhalten vermöge, so daß ihn niemals Jemand trunken gesehen habe.

In seiner Lehrthätigkeit wich Socrates von den Sophisten schon äußerlich dadurch ab, daß er keine Bezahlung für dieselbe annahm, sich nicht der fortlaufenden Rede, sondern der Gesprächsform bediente und nicht an bestimmten Orten und zu bestimmten Stunden auftrat. Er durchwanderte die Stadt, und wo er, sei es auf dem Markte, sei es in den Gymnasien, sei es in den Werkstätten oder bei Festgelagen, mit wißbegierigen Männern oder Jünglingen zusammentraf, brachte er ohne Zudringlichkeit philosophische Fragen zur Sprache. Seine Weise der wissenschaftlichen Gesprächsführung hatte das Eigenthümliche, daß er sich vorzugsweise fragend verhielt und so den Mitunterredner, ohne ihm direkte Belehrung zu Theil werden zu lassen, anregte, durch eigenes Denken die Wahrheit zu finden oder sich mindestens der Unrichtigkeit des bisher von ihm Angenommenen bewußt zu werden. Durch fortgesetztes Fragen entband er, nach seinem eigenen Vergleiche, den Mitunterredner von den Meinungen, mit welchen derselbe schwanger ging, und prüfte dann mit ihm das Neugeborene, was es werth sei. Er übe, sagte er, so dieselbe Kunst wie seine Mutter, die Hebammenkunst (Mäeutik). Eine zweite, mit dieser eng zusammenhängende Eigenthümlichkeit seines Verfahrens bestand in der Ironie, mit welcher er vorgab, gänzlich unwissend in Beziehung auf den zur Sprache gebrachten Gegenstand zu sein und erst im Gespräche Belehrung über denselben zu suchen, dann aber die Befragten immer mehr in die Enge trieb, sie nach dem Vergleiche in Platos Meno, wie der Kampfroche die mit ihm in Berührung Kommenden, in Erstarrung versetzte und schließlich zu dem Geständnisse nöthigte, es sei nichts mit dem Wissen, welches sie zu besitzen geglaubt hätten.

Socrates hat keine Schrift verfaßt. Es war ihm eben nicht sowohl um die direkte Ueberlieferung bestimmter Ueberzeugungen zu thun als darum, im persönlichen Verkehr die Gesinnung und den Verstand seiner Freunde und Schüler so zu bilden, daß sie die zur sittlichen Tüchtigkeit erforderlichen Ueberzeugungen in sich hervorbringen und immer wieder erneuern müßten. Wir sind, seine Lehre kennen zu lernen, auf die Schriften zweier seiner Schüler, Xenophons und Platos, angewiesen. Die Darstellung, welche

Xenophon in seinen Memorabilien giebt, macht Anspruch auf historische Treue, allein derselbe war zu wenig Philosoph, als daß er tiefere Untersuchungen, auch wenn er bei solchen als Zuhörer zugegen gewesen sein sollte, nachzubilden sich zur Aufgabe hätte machen können. Auch hat er vorzugsweise in apologetischer Absicht geschrieben, und für diese war der weniger bedeutende Inhalt, den er aus den socratischen Gesprächen wiedergegeben hat, dienlicher als die tieferen Gedanken, welche Socrates wenigstens seinen begabteren und fortgeschritteneren Schülern gegenüber ausgesprochen haben muß, wenn man nicht die platonische Darstellung in allen Zügen, in welchen sie über die xenophontische hinausgeht, für unhistorisch erklären will. Wäre das Bild, welches Xenophon von Socrates entwirft, vollständig, so wäre der große Einfluß, den Socrates ausgeübt hat, die Bewunderung, welche ihm geistig hervorragende Männer von den verschiedensten Charakteren und Richtungen zollten, vor Allem die Verehrung, mit welcher ein Mann von so großartigem Geiste wie Plato an ihm hing, völlig unbegreiflich. Im Gegensatze zu Xenophons Memorabilien geben sich Platos Dialoge gar nicht als Nachbildungen wirklich von Socrates geführter Gespräche; sie wollen für nichts Anderes als für Dichtungen gelten, welche zugleich die Erinnerung an die Persönlichkeit und die Lehrweise des Meisters, sowie auch an seine Lehre selbst pflegen und die eigenen philosophischen Ueberzeugungen ihres Verfassers entwickeln. Unter den Schriften Platos ist nur Eine, die sich grundsätzlich auf die Wiedergabe von Gedanken, welche Socrates selbst ausgesprochen hatte, beschränken zu wollen scheint: die Apologie (Vertheidigungsrede des Socrates). Doch bewegen sich auch eine Reihe von Dialogen unverkennbar ganz im Gedankenkreise des Socrates. In anderen Schriften, welche ebenso unzweifelhaft ihm selbst eigenthümliche Ansichten enthalten, läßt Plato es nicht ganz an Winken fehlen, daß gewisse Bestandtheile derselben ihm von seinem Meister überkommen seien, und andererseits macht er auch mehrfach ihm selbst eigene Untersuchungen, welche außerhalb des Gesichtskreises seines Lehrers lagen, als solche kenntlich. So ist uns doch die Möglichkeit gegeben, die xenophontischen Mittheilungen aus Platos Dichtungen zu ergänzen.

Den Gegenstand der philosophischen Gespräche des Socrates bildete durchweg die Richtigkeit des Wollens und Handelns, die von der Vernunft geforderte Art, das Leben einzurichten. Wenn es auch gewiß nicht seine Meinung gewesen sein kann, daß das Wissen nur wegen seiner Anwendung zu erstreben sei, so nahmen doch die, die vernünftige Lebensführung betreffenden Fragen sein wissenschaftliches Interesse in solchem Maße in Anspruch, daß ihm alles Wissen, welches sich nicht auf dieselben bezog, von geringem Werthe zu sein schien. Auch glaubte er, daß die Untersuchungen über das Weltall das Vermögen des menschlichen Verstandes

überstiegen. „Er stellte, erzählt Xenophon, nicht nur nicht, wie die Meisten von den Anderen, in seinen Unterredungen Untersuchungen über die Natur des Alls an, wie der von den Sophisten (Philosophen) sogenannte Kosmos geworden sei und nach welcher Nothwendigkeit eine jede von den Erscheinungen am Himmel stattfinde, sondern er zeigte auch, daß die über solches Grübelnden thöricht handeln. Und zwar betrachtete er erstlich an ihnen, ob sie wohl meinten, die menschlichen Angelegenheiten schon genügend zu verstehen, wenn sie daran gehen, über Derartiges zu grübeln, oder ob sie, wenn sie die menschlichen Handlungen bei Seite lassen und die göttlichen erforschen, glauben, das Geziemende zu thun. Er wunderte sich aber, daß es ihnen nicht offenbar sei, daß es den Menschen unmöglich ist, dieses zu finden. Denn auch die Hochfliegendsten stimmen, wenn sie darüber reden, in ihren Ansichten nicht überein . . . Den Einen scheine das Seiende nur Eins zu sein, den Anderen dagegen unendlich an Menge. Und den Einen, daß immer Alles in Bewegung sei; den Anderen entstehe und vergehe niemals etwas. Sodann betrachtete er auch dieses an ihnen, ob wohl so, wie diejenigen, welche die menschlichen Angelegenheiten gelernt haben, glauben, daß sie das, was sie gelernt haben, auch, wenn sie wollen, . . . zu machen im Stande seien, so auch diejenigen, welche das Göttliche suchen, glauben, daß sie, nachdem sie erkannt haben, nach welcher Nothwendigkeit Jedes geschehe, im Stande seien, . . . auch Winde und Wasser und Jahreszeiten und wessen sie sonst von Derartigem bedürfen, zu machen, oder ob sie nichts Derartiges hoffen, sondern es ihnen genügt, bloß zu erkennen, auf welche Weise jegliches Derartige wird. Solches sagte er über die, welche sich um diese Dinge bemühen. Er selbst aber untersuchte in den Gesprächen immer das Menschliche, was fromm sei, was gottlos, was schön, was schändlich, was gerecht, was ungerecht, was Besonnenheit, was Raserei, was Tapferkeit, was Feigheit, was der Staat, was der Staatsmann."

Die Bedeutung des Socrates für die Geschichte der Philosophie geht gleichwohl nicht in dem, was ihm die Ethik verdankt, auf. Abgesehen davon, daß er trotz seiner grundsätzlichen Ablehnung der auf den Zusammenhang der Dinge und die Einrichtung des Weltalls gerichteten Betrachtungen doch nicht umhin konnte, seine Ueberzeugungen über das vernunftgemäße Verhalten des Menschen durch Gedanken über die Welt, in welcher der Mensch lebt, zu ergänzen (wovon demnächst näher die Rede sein wird) ist er durch die Art, wie er die Ethik begründete, auch der Begründer derjenigen Wissenschaft geworden, welche von den Anforderungen handelt, denen die Ergebnisse des Denkens genügen müssen, um auf den Rang wirklichen Wissens Anspruch machen zu dürfen, und von den Verfahrungsweisen, durch die das Denken diesen Anforderungen genügt — der Begründer der Logik. Da er nämlich überzeugt war, daß das Thun und Lassen jedes

Menschen durch seine Ansichten über das, was gut und was übel sei, bestimmt werde, indem es Jedem nur darum zu thun sei, des Guten oder Werthvollen theilhaftig zu werden und das Ueble von sich fernzuhalten, so schien ihm das Haupterforderniß, ja das einzige Erforderniß zum richtigen Thun und Lassen darin zu bestehen, daß man sich über das unklare, unsichere und schwankende, bald die Wahrheit treffende, bald irrende Meinen zum klaren und sicheren Wissen erhebe. Und indem er es sich besonders angelegen sein ließ, diesen Unterschied zwischen dem bloßen Meinen oder Dafürhalten und dem Wissen hervorzuheben und eine nach Regeln verfahrende Kunst des Denkens, ohne welche man, wenn auch zu richtigen Meinungen, so doch nicht zum Wissen gelangen könne, auszubilden, entdeckte er der Philosophie das logische Gebiet und eröffnete die Arbeit auf demselben, wenn er auch in seinen Gesprächen keine logischen Fragen zur Verhandlung gestellt zu haben scheint und überhaupt nicht daran gedacht haben mag, das von ihm ausgebildete wissenschaftliche Verfahren zum Gegenstande einer abgezogenen Theorie zu machen.

Als das erste Erforderniß, vom Meinen zum Wissen fortzuschreiten, erscheint der logischen Kunst des Socrates die Begriffsbestimmung des Gegenstandes, über den man etwas wissen will. Will man wissen, welche Eigenschaften von einem Gegenstande zu bejahen oder zu verneinen sind, so muß man sich vor Allem klar machen, welches der Gegenstand ist, um den es sich handelt, also seine ihn von allen anderen unterscheidende Eigenthümlichkeit feststellen. Wer z. B. (nach Platos Meno) nicht weiß, was Tugend ist, kann die Frage, ob die Tugend lehrbar sei oder nicht, ebenso wenig beantworten, wie Jemand, der gar nicht weiß, wer Meno ist, sagen kann, ob derselbe schön, reich, vornehm oder das Gegentheil davon ist. Die Begriffsbestimmungen, auf welche die socratischen Gespräche ausgehen, sind jedoch nicht immer vollständige Definitionen. Wo es zur Entscheidung der aufgeworfenen Frage hinreicht, den Begriff des Gegenstandes nur nach einer Seite hin zu bestimmen, pflegen sie es hierbei bewenden zu lassen.

Den Begriff des in Frage stehenden Gegenstandes aber zu finden, bedient sich Socrates zweier, jedoch vielfach ineinander greifender Verfahrungsweisen. Die eine ist die inductive (*τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι,* sagt Aristoteles, habe Socrates eingeführt), welche von Feststellungen über einzelne Dinge oder Arten von Dingen, die zu einer gewissen Gattung gehören, zu einer diese Gattung allgemein betreffenden Aussage fortschreitet. Die andere, welche als hypothetisch-kritische bezeichnet werden kann, besteht darin, daß eine mehr oder weniger unzutreffende Vorstellung des zur Untersuchung stehenden Gegenstandes allmälig in den richtigen Begriff übergeführt wird. Socrates läßt sich von

dem Mitunterredner seine Meinung aussprechen, worin die Eigenthümlichkeit des Allgemeinen, dessen Begriff gesucht wird, bestehe, prüft dann mit demselben diese Meinung durch Zergliederung, Vergleichung mit Dingen, in welchen jenes Allgemeine vorkommt, und Aufdeckung ihrer Konsequenzen, läßt sodann den Mitunterredner das zuerst Vorgebrachte dem Ergebnisse der Prüfung entsprechend korrigiren, prüft von Neuem, und so fort, bis eine befriedigende Erklärung zu Stande kommt. Z. B. in einem Gespräche über den Unterschied der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit, welches Xenophon wiedergiebt, werden zuerst als Werke der Ungerechtigkeit aufgezählt das Lügen, Betrügen, Beschimpfen, Unterjochen. Da aber Socrates daran erinnert, daß ein Feldherr, der solches den Feinden anthue, gerecht handle, so wird die aufgestellte Erklärung dahin berichtigt, daß nicht in dem Belügen, Betrügen u. s. w. überhaupt, sondern nur in dem der Freunde die Ungerechtigkeit bestehe. Jedoch auch so erweist sich dieselbe als ungenügend. Denn, wendet Socrates ein, nicht ungerecht, sondern gerecht sei es, wenn ein Feldherr sein entmuthigtes Heer mit der Nachricht, daß die Bundesgenossen im Anzuge seien, täusche, oder wenn ein Vater durch eine Unwahrheit seine Kinder bewege, die bittere Arznei zu nehmen, oder wenn man dem Freunde, um ihn am Selbstmorde zu hindern, gewaltsam die Waffe entreiße. Man dürfe also jene Handlungen nur dann zu den Werken der Ungerechtigkeit rechnen, wenn sie aus der Absicht, den Freunden zu schaden, hervorgingen. Die Gespräche, die Plato mit zu dem Zwecke, die socratische Methode darzustellen, erdichtet hat, insbesondere auch diejenigen, in welchen eine Definition gesucht wird, brechen vielfach ab, bevor die aufgeworfene Frage in befriedigender Weise beantwortet ist, indem sich Socrates damit begnügt, den Mitunterredner, der beim Beginne die Sache zu verstehen sich einbildete, seine Unwissenheit um dieselbe zum Bewußtsein gebracht zu haben. So wird im Meno der Versuch, den Begriff der Tugend festzustellen, nicht weiter fortgesetzt, nachdem sich gezeigt hat, daß man, wenn man der zuerst versuchten Erklärung, die Tugend sei das Vermögen, das Gute zu erwerben, den Zusatz gebe, der Erwerb des Guten müsse mit Gerechtigkeit oder Frömmigkeit oder Besonnenheit stattfinden, das Gesuchte voraussetze, da ja Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Besonnenheit Tugenden seien.

Das induktive sowohl als auch das hypothetisch-kritische Verfahren kommt in den socratischen Gesprächen nicht bloß da, wo eine Begriffsbestimmung, sondern auch da, wo eine über den bloßen Begriff ihres Gegenstandes hinausgehende Erkenntniß gesucht wird, zur Anwendung. Mit dem induktiven Verfahren verbindet sich alsdann vielfach das deduktive, indem die durch Induktion gewonnene Erkenntniß über ein Allgemeines wieder auf ein Besonderes und zwar ein solches, welches in der vorhergehenden Induktion nicht vorkommt, bezogen, z. B. aus der Lehrbarkeit der Tugend überhaupt

die Lehrbarkeit der Gerechtigkeit gefolgert wird. Die Sätze über Besonderes, von denen die Induktion ausgeht, haben übrigens auch in diesem Falle mehr die Bedeutung von aufklärenden, auf die richtige Spur führenden Beispielen als von Beweisgründen. Um ein Beispiel der Verbindung von Induktion und Deduktion hinzuzufügen, so findet sich in Platos Gorgias folgender Schluß: Wer die Zimmermannskunst gelernt hat, ist ein Zimmermann, wer die Musik gelernt hat, ein Musiker, wer die Heilkunst gelernt hat, ein Arzt, und so allgemein, wer irgend etwas gelernt hat, der ist ein solcher, wozu diese Kenntniß Jeden macht, folglich ist derjenige, der die Gerechtigkeit gelernt hat, ein Gerechter. —

Die Untersuchungen, in welchen Socrates seine logische Kunst zur Anwendung brachte, betreffen, wie bemerkt, fast ausschließlich die Regeln des vernünftigen Thuns und Lassens. Solche Regeln nun können sich nach seiner Auffassung nur aus den Zielen des menschlichen Wünschens und Begehrens ergeben; sie können nur Anweisungen sein, wie man sich verhalten muß, um von demjenigen, was man wünscht und begehrt, im Ganzen seines Daseins möglichst viel zu erreichen und dasjenige, was man verabscheut, so viel als möglich fernzuhalten. Es begehrt aber Jeder nur das Gute und verabscheut das Ueble. Das heißt: Jeder begehrt in Allem, was er begehrt, Gutes oder Werthvolles, wenn auch oft das Begehrte in Wirklichkeit etwas Uebles ist, und Jeder verabscheut in Allem, was er verabscheut, Uebles, wenn auch oft in Wirklichkeit das Verabscheute ein Gutes ist; mit anderen Worten, Niemand begehrt jemals etwas Anderes, als was ihm ein Gut, und verabscheut etwas Anderes, als was ihm ein Uebel zu sein scheint. Alle Regeln, welche die Vernunft dem Willen vorschreibt, fließen also aus dem Zwecke, in möglichst hohem Maße des Guten theilhaftig zu werden und dem Ueblen zu entgehen. Dieses gilt auch in Bezug auf diejenigen, in deren Befolgung die Moralität besteht.

Aus dieser ethischen Grundüberzeugung glaubte Socrates die Folgerung ziehen zu müssen, daß man, um richtig und vernünftig zu leben, nur zu wissen brauche, was gut und was übel wirklich ist und nicht bloß zu sein scheint. Wer dieses Wissen besitze, handele nothwendig demselben entsprechend. Insbesondere sei auch die sittliche Tüchtigkeit, die Tugend, ein Wissen um das Gute und das Ueble, alle Untugend und Schlechtigkeit sei Unwissenheit und Irrthum. Niemand sei freiwillig (absichtlich) schlecht, denn wer absichtlich Böses thäte, würde nach etwas trachten, wovon er wüßte, daß es ein Uebles sei. Es kann indessen doch nicht Socrates' Meinung gewesen sein, daß die Tugend lediglich eine Sache des theoretischen Vermögens, des Verstandes, sei; es ist undenkbar, daß er sein Auge vor der alltäglichen Erfahrung, wie die Triebe und Begierden den Menschen gegen seine bessere Ueberzeugung hinzureißen vermögen, und wie es der Festigkeit und Stärke des

Willens bedarf, der Vernunft den Sieg zu verschaffen, verschlossen habe. Dies geht auch daraus hervor, daß er die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) für den Grundstein der Tugend erklärte; denn wer der Selbstbeherrschung diese Bedeutung zuschreibt oder auch nur einräumt, daß es Selbstbeherrschung und deren Gegentheil gebe, kann unmöglich die Tugend für eine bloße Ausrüstung des Verstandes halten. Wenn Socrates lehrte, das Wollen und Handeln des Menschen stimme ausnahmslos mit seinen Ansichten über das, was gut und übel sei, überein, so wird er gemeint haben, was später Plato ausführte, daß nämlich die Ansichten über das, was gut und was übel sei, ihrerseits wieder durch die Triebe und Begierden bedingt seien, indem diese vielfach den Verstand zu ihren Gunsten in die Irre führen, oft auch die vorher erworbene, ihnen entgegenstehende Erkenntniß verdunkeln und der entgegengesetzten Meinung durch Scheingründe, die sie an die Hand geben, zum Siege verhelfen und daß es daher der Selbstbeherrschung bedürfe, um zum Wissen des Guten zu gelangen und das gefundene Wissen festzuhalten. Von dem ganz klaren und ganz fest gegründeten Wissen, dem Wissen, welches nichts mehr von dem Charakter des bloßen Meinens an sich habe, mag er dabei überzeugt gewesen sein, daß es keine Gefahr mehr laufe, durch die Begierden verdrängt oder verfälscht zu werden, und also keine Untugend aufkommen lasse; und nur derjenigen Tüchtigkeit, welche der Besitz solchen vollendeten Wissens gewährt, mag er den Namen der Tugend haben zugestehen wollen. Nur diese höchste Erkenntniß kann gemeint sein, wenn ihn Plato im Protogaras sagen läßt: „Die Meisten denken von der Erkenntniß so ungefähr, daß sie nichts Starkes, Leitendes und Beherrschendes ist, und achten sie auch gar nicht als ein solches, sondern daß gar oft, wenn auch Erkenntniß im Menschen ist, sie ihn doch nicht beherrscht, sondern irgend sonst etwas, bald der Zorn, bald die Lust, bald die Unlust, manchmal die Liebe, oft auch die Furcht, so daß sie offenbar von der Erkenntniß denken, wie von einem elenden Wicht, daß sie sich von allem Anderen herumzerren läßt. Dünkt nun dich so etwas von ihr oder vielmehr, sie sei etwas Schönes, das wohl den Menschen regiere? und wenn einer Gutes und Böses erkannt habe, werde er von nichts Anderem mehr gezwungen werden, irgend etwas Anderes zu thun, als was seine Erkenntniß ihm befiehlt, sondern die richtige Einsicht sei stark genug, dem Menschen durchzuhelfen?"

An die Ueberzeugung, daß die Tugend ein Wissen sei, knüpft die socratische Ethik zwei weitere Folgerungen. Die eine lautet, daß die Tugend lehrbar und lernbar sei. Die andere behauptet, daß es im Grunde genommen nur Eine Tugend gebe, nicht innerlich verschiedene Arten von Tugenden. Ist nämlich die Tugend überhaupt Weisheit, so können sich die Tugenden nur äußerlich unterscheiden durch das Gebiet, in Beziehung auf welches jede von ihnen Weisheit ist. So ist z. B. die Tugend der Frömmigkeit ein Wissen

darum, wie man sich den Göttern gegenüber, die Tugend der Gerechtigkeit ein Wissen darum, wie man sich den Menschen gegenüber zu verhalten gut thut, die Tapferkeit ein Wissen um das richtige Verhalten in Gefahren. Auf dem Unterschiede der Gegenstände, auf welche sich die Weisheit bezieht, beruht es auch, wenn die Tugend nach dem Lebensalter, der Lebensstellung, dem Geschlechte verschieden, z. B. die Tugend des Jünglings eine andere als die des Mannes, diese wieder eine andere als die des Weibes, die des Freien eine andere als die des Sklaven zu sein scheint. Immer ist es ein und dasselbige, was eine Handlung tugendhaft macht: die Erkenntniß des Guten und des Ueblen.

Wenn nun das richtige oder vernünftige Verhalten das durch die Erkenntniß des Guten und des Ueblen bestimmte ist, so ist es Aufgabe der Ethik, für diese Erkenntniß die Grundlage zu liefern, indem sie angiebt, worin das Gute überhaupt, das alle Güter unter sich befassende Allgemeine, besteht. Es scheint nicht, daß Socrates auf eine vollständige Lösung dieser Aufgabe ausgegangen ist. Doch hat er einige Bestimmungen zum allgemeinen Begriffe des Guten hervorgehoben.

Unter diesen steht voran die, daß zu dem Guten auch das Nützliche gehöre. Wenn Xenophon angiebt, Socrates habe das Gute dem Nützlichen schlechthin gleichgesetzt, so ist dies ohne Zweifel ein ungenauer Ausdruck, denn selbstverständlich hat er nicht das, wozu das Nützliche nützlich ist und wovon es seinen Werth entlehnt, vom Guten ausschließen wollen.

Eine zweite Bestimmung bezieht sich auf eben dieses, wozu sich das Nützliche als Mittel verhält, auf das seinen Werth in sich selbst habende Gute. Dieselbe lautet: das unmittelbar Gute falle zusammen mit dem Angenehmen oder der Lust (diese Worte in dem weiten Sinne genommen, in welchem sie nicht bloß die aus der Erregung der Sinne, sondern auch die aus den höchsten geistigen Thätigkeiten entspringenden Freuden mit bezeichnen), genauer, es sei einerlei mit der Lust, soweit dieselbe nicht eine größere Unlust oder die Einbuße einer größeren Lust nach sich ziehe; alle Güter seien also befaßt in dem Einen Gute der Glückseligkeit. Diese Behauptung kann in zwiefacher Weise näher bestimmt werden. Geht man nämlich aus von der Erklärung, unter dem Guten sei dasjenige zu verstehen, was zur Verwirklichung des Endzweckes des gesammten Wünschens und Begehrens beitrage, von der Erklärung also, welche in dem Satze, daß Jeder das Gute wolle, diesem als Grundlage der ganzen socratischen Ethik zu betrachtenden Satze, liegt: so kann die Behauptung, daß das Gute mit dem Angenehmen, zur Glückseligkeit Beitragenden zusammenfalle, in dem Sinne verstanden werden, daß man das, was man für ein Gutes halte und begehre, zuerst als ein Angenehmes vorstelle und nur deßhalb, weil man es als ein Angenehmes vorstelle, begehre und für ein Gutes halte.

Jene Behauptung kann aber auch dahin interpretirt werden, daß es Gutes gebe, welches nicht deßhalb, weil es angenehm sei und als ein solches vorgestellt werde, für ein Gutes gehalten und begehrt werde, sondern umgekehrt deßhalb als ein Angenehmes, Glückseligkeit Gewährendes vorgestellt werde und ein solches auch sei, weil es ein Gutes sei und begehrt werde und sein Besitz das Begehren befriedige. Nach der ersten dieser beiden Ansichten, die als Eudämonismus bezeichnet zu werden pflegt, würde das Gute in der Glückseligkeit, nach der anderen die Glückseligkeit oder doch ein Bestandtheil derselben in dem Besitze des Guten bestehen. Wie nun Socrates sich zu dem Gegensatze derselben gestellt habe, läßt sich nicht ermitteln. Die xenophontische Darstellung deutet mehr darauf hin, daß er den Begriff des Guten auf den der Glückseligkeit, die platonische, daß er den Begriff der Glückseligkeit auf den des Guten zurückgeführt habe. Das Wahrscheinlichste ist wohl, daß er sich mit der Ueberzeugung, daß überhaupt das Gute und die Glückseligkeit zusammenfallen, begnügt habe. Zu seiner ganzen Denkungsart stimmt jedoch unverkennbar mehr die in der platonischen als die in der xenophontischen Darstellung hervortretende Richtung.

Wie indessen auch immer die Bestimmung, daß das Gute mit dem Angenehmen zusammenfalle, gemeint sein mag, so enthält dieselbe doch keine befriedigende Antwort auf die Frage, worin das Gute bestehe. Sie gestattet nur, dieser Frage die andere zu substituiren, worin dasjenige bestehe, dessen Besitz Glückseligkeit gewähre. Eine freilich wiederum unvollständige Antwort auf diese neue Frage giebt eine dritte Bestimmung zum Begriffe des Guten, die den socratischen Gesprächen entnommen werden kann. Dieselbe weist derjenigen Lust, welche aus der Befriedigung der sinnlichen Triebe entspringt, die niedrigste Stelle in der Reihe der Güter, der die Glückseligkeit ausmachenden Dinge, an, dagegen der Befriedigung, welche die Tugend durch sich selbst, abgesehen von ihren Folgen, gewährt, die höchste. Nicht in Ueppigkeit oder Pracht, führt Socrates nach Xenophons Mittheilungen aus, besteht die Glückseligkeit. Vielmehr ist nichts zu bedürfen göttlich und möglichst wenig zu bedürfen, kommt dem Göttlichen am nächsten; was aber dem Göttlichen am nächsten kommt, ist auch das Beste. Die Beherrschung der Begierden, das Herr-sein-selbst-sein gegenüber den Verlockungen zum Genusse (die *ἐγκράτεια*) ist das Erste, was der Mensch in seiner Seele herstellen muß, der Grundstein der Tugend. Denn sonst ist er der Sklave seiner Begierden, welche die schlimmsten Tyrannen sind, da sie das Schönste zu vollbringen hindern und das Schimpflichste zu thun zwingen. Er schadet den Anderen und mehr noch sich selbst, indem er nicht nur sein Haus, sondern auch seinen Leib und seine Seele zu Grunde richtet. Das Werthvollste für den Menschen ist nicht die *εὐτυχία*, das Glück, das einem auch ungesucht zufallen kann, sondern die *εὐπραξία*, welche darin besteht,

daß man mit Einsicht recht zu handeln bemüht ist. Der Tugendhafte erfreut sich an dem Bewußtsein der eigenen Vervollkommnung. Die größte Lust besteht darin, daß man sieht, wie man selbst besser wird und sich die Freunde dadurch, daß man sie besser macht, inniger verbindet.

Die Unvollständigkeit dieser Angabe über den Inhalt des Guten oder der Glückseligkeit leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß die Tugend als das vernunftgemäße Streben nach dem Guten selbst zwar ein Bestandtheil des Guten, aber nicht das ganze Gute sein kann, vielmehr ein von ihr selbst verschiedenes Gutes zur Voraussetzung hat, und daß Socrates auch nicht gemeint haben kann, dieses weitere Gute gehe in der Befriedigung der sinnlichen Begierden und Bedürfnisse auf, die Tugend sei also nichts Anderes als die kluge Berechnung, was man thun und lassen müsse, um in möglichst hohem Maße zu sinnlichem Wohlsein zu gelangen. Es findet sich nun in den überlieferten Ansichten des Socrates keine weitere Bestimmung zum Begriffe des Guten, durch welche diese Lücke ausgefüllt würde. Statt dasjenige Gute, welches es außer dem sinnlichen Wohlsein und der Tugend geben muß, und damit den Zweck, auf den vor allem Anderen sich zu richten die Vernunft den Willen anhält, aufzuzeigen, hat er sich, wie es scheint, damit begnügt, auf die Gesetze des Staates und die noch über diesen stehenden göttlichen Gesetze als Richtschnur hinzuweisen.

Indem Socrates nicht umhin konnte, den Gedanken, daß es göttliche Gesetze für das menschliche Wollen und Handeln gebe, weiter zu verfolgen, betrat er das Gebiet, in welchem sich seine Vorgänger fast ausschließlich bewegt hatten, das Gebiet der Forschungen über das Weltall. Die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprunge der moralischen Gebote bestimmte sich ihm näher dahin, daß Ein Gott, neben dem es keinen anderen gebe, der Urheber derselben sei, wenn er gleich die Götter des Volksglaubens nicht leugnete. Dieser Eine Gott ist ein unsichtbarer, nur aus seinen Werken erkennbarer Geist, er ist überall im Weltall gegenwärtig wie die Seele des Menschen im Leibe desselben, und wie die Seele über den Leib, so herrscht er über die Welt, die Seele des Menschen aber hat Theil am Göttlichen. Schloß sich Socrates mit diesen Gedanken über das Verhältniß Gottes zur Welt an Anaxagoras an, so tadelte er an demselben, daß er zwar den allgemeinen Gedanken ausgesprochen habe, die weltbildende Thätigkeit Gottes sei durch die Absicht, die Welt so schön und so vortrefflich als möglich zu machen, geleitet worden, weiterhin aber als die Wirkung derselben nur die erste Wirbelbewegung, aus der Alles mit blinder Nothwendigkeit hervorgegangen sein solle, hingestellt habe. Auch ließ er es nicht bei dem bloßen Tadel bewenden, sondern suchte seinerseits in mancherlei Betrachtungen über besondere Einrichtungen der Natur darzulegen, wie Alles aufs Beste geordnet sei. Die Zweckmäßigkeit der Naturordnung aber faßte er näher als Angemessenheit

für die Bedürfnisse des Menschen. Sein Glaube an die göttliche Fürsorge sprach sich auch darin aus, daß er zu beten pflegte. Doch ermahnte er, man solle nicht um bestimmte Dinge, nach denen man Verlangen trage, bitten, sondern nur um das Gute überhaupt, denn die Götter wissen am besten, was dem Bittenden gut und nützlich sei. Für seine Person glaubte er eine unmittelbare Erfahrung von einer höheren Führung zu haben. Seit seiner Jugend, versicherte er, habe ihn oft in seinem Innern eine göttliche Stimme (*δαιμόνιον*) vor übrigens sittlich zulässigen Schritten, die er in irgend einer Angelegenheit in Ueberlegung gezogen habe, gewarnt. Daß er mit dem Glauben an eine göttliche Weltregierung zu Gunsten der Menschen und an eine göttliche Fürsorge für den Einzelnen auch den an die persönliche Unsterblichkeit verbunden habe, kann nicht durch Zeugnisse bewiesen werden, doch steht der inneren Wahrscheinlichkeit dieser Annahme auch keine Ueberlieferung entgegen.

Von den Schülern des Socrates hat nur Einer die Bestrebungen desselben wirklich fortzuführen und zu erweitern vermocht, Plato, der größte der griechischen Denker. Vier andere, von denen zunächst die Rede sein muß, Euclides, Phädo, Antisthenes und Aristippus, haben zwar ebenfalls versucht, mit Hülfe der Einsichten und Anregungen, die sie im Verkehr mit dem Meister in sich aufgenommen hatten, ein vollendeteres Ganzes philosophischer Lehren hervorzubringen, und ihre Bemühungen haben insoweit Erfolg gehabt, als es ihnen gelang, eigene Schulen ins Leben zu rufen (Euclid die megarische, Phädo die eretrische, Antisthenes die cynische, Aristipp die cyrenaische), aber jene Einsichten und Anregungen entsprachen bei weitem nicht dem, was ihr Lehrer dargeboten hatte, und wie ihre Fähigkeit, das Dargebotene sich anzueignen, war auch ihr Vermögen, das Angeeignete fortzubilden, sehr beschränkter Art.

Ueber die Ansichten des **Euclides**, der in seiner Vaterstadt Megara seine Schule gründete, haben wir nur sehr dürftige und unbestimmte Nachrichten. Nach denselben glaubte er die socratische mit der eleatischen Lehre verbinden zu können. Er habe, heißt es, erklärt, das Gute sei Eines, habe aber viele Namen, indem es bald Einsicht, bald Gott, bald Geist, bald wieder anders genannt werde. Außer diesem Einen Guten sei nichts. — Die Nachfolger Euclids verwandten besonderen Fleiß darauf, in der Weise Zenos Widersprüche in den Annahmen, daß es Vielheit und daß es Bewegung gebe, nachzuweisen. Einige von ihnen haben sich im Alterthum durch die Erfindung von Trugschlüssen, die uns freilich wenigstens zum Theil ziemlich kindlich erscheinen müssen, Ruhm erworben. Die bekanntesten dieser Schlüsse sind die als der Lügner, der Gehörnte, der Sorites (Haufen-

schluß) und der Verhüllte bezeichneten. Der erste setzt den Fall, daß Jemand sage, er lüge eben jetzt, und zeigt, daß diese Aussage, wenn sie wahr ist, falsch, und wenn sie falsch ist, wahr ist. Ist es nämlich wahr, daß ich eben jetzt lüge, so lüge ich in der That jetzt, indem ich sage, daß ich lüge, diese Aussage ist also unwahr; ist es dagegen unwahr, daß ich eben jetzt lüge, ist eben diese Aussage eine Lüge, so lüge ich in der That, es ist also wahr, daß ich lüge. Der Gehörnte ging von der Frage: „Hast du deine Hörner verloren" aus, um an die Bejahung derselben die Folgerung: „Also hast du Hörner gehabt", an die Verneinung die andere: „Also hast du noch Hörner" zu knüpfen. Der Sorites hatte die Frage, wieviel Körner einen Haufen ausmachen, zum Ausgangspunkt, um zu zeigen, daß Ein Korn dies thue, indem, wenn eine gewisse Anzahl von Körnern erforderlich sei, einen Haufen zu bilden, aus einer um Eins geringeren Zahl durch Hinzufügung eines einzigen ein Haufen werde, dieses Eine also den Haufen mache. Der Verhüllte endlich hielt sich daran, daß wenn unter einer Hülle ein Bekannter stecke, man den Verhüllten kenne und auch nicht kenne.

Noch weniger als von Euclides und seinen Nachfolgern ist von **Phädo** und der von demselben in Elis gegründeten, später nach Eretria verpflanzten Schule bekannt. Wie es scheint, bestand zwischen den Megarikern und den Eretrikern ein gewisser äußerer und innerer Zusammenhang.

Besser als über Euclid und Phädo sind wir über **Antisthenes,** den Gründer der cynischen Schule (so genannt nach ihrem Sitze, dem Gymnasium Kynosarges in Athen, und zugleich nach dem ihrer Lehre entsprechenden äußeren Auftreten ihrer Mitglieder) unterrichtet, obwohl von seinen Schriften nur unbedeutende Bruchstücke auf uns gekommen sind. Derselbe glaubte den Geist der socratischen Lehre aufs Tiefste und Reinste erfaßt zu haben, indem er behauptete, die Tugend sei nicht bloß das größte, sondern das einzige an sich selbst Werthvolle oder Gute, und die Schlechtigkeit nicht bloß das größte, sondern das einzige an sich selbst Ueble. Alles, was weder Tugend noch Schlechtigkeit und der Tugend weder förderlich noch hinderlich sei, sei weder gut noch übel. Reichthum und Armuth, Gesundheit und Krankheit, Ehre und Schmach, Freiheit und Sklaverei, Leben und Tod seien dem Weisen gleichgültige Dinge. Die Tugend sei dem Weisen vollkommen ausreichend zur Glückseligkeit. Die Lust, ausgenommen die in der Befriedigung, welche die Tugend gewähre, bestehende, sei ein Uebel, denn sie thue der Tugend Abbruch. Er wolle, sagte er, lieber von Wahnsinn als von Lust befallen sein. Auf die Frage, welches Verhalten das tugendhafte sei, kann diese Lehre folgerichtig keine andere Antwort geben, als die, daß man sich durch keine Bedürfnisse und Triebe, denen zufolge uns etwas gut oder übel erscheine, was weder Tugend noch Schlechtigkeit sei, dürfe bestimmen

lassen. Denn würde irgend ein von der Tugend verschiedener Zweck als ein solcher, in dessen Verfolgung die Tugend bestehe, bezeichnet, so würde damit ein Gutes außerhalb der Tugend anerkannt werden. Da nun auch nicht einzusehen ist, was man außer dem Unterlassen alles dessen, wozu die neben der Tugend bestehenden Bedürfnisse und Triebe auffordern, noch thun könnte, um der Tugend theilhaftig zu werden oder zu bleiben, so ergiebt sich, daß das einzige der Tugend entsprechende Verhalten in dem völligen Nichts-thun besteht und daß alles Handeln, da ein Handeln nur aus der Vorstellung hervorgehen kann, es gebe Gutes noch außer der Tugend, untugendhaft ist. Die cynische Lehre hat diese Folgerung natürlich nicht gezogen. Allerdings fällt ihr die Tugend mit dem sich nicht Bestimmenlassen durch irgend welche Bedürfnisse oder Neigungen oder Triebe zusammen, — die Tugend geht ihr völlig in der Selbstbeherrschung, die Socrates nur für den Grundstein der Tugend erklärt hatte, auf. Aber sie soll doch wenigstens nicht hindern, gewissen Bedürfnissen, nämlich den einfachen, uns unmittelbar durch die Natur eingepflanzten, gemäß zu leben, sofern (dies scheint ihre Meinung gewesen zu sein) man nur in der Befriedigung derselben kein Gutes, in dem Unbefriedigt-bleiben kein Uebles erblickt, sofern einem also, indem man ihnen gemäß lebt, doch an ihrer Befriedigung nichts gelegen ist.

An der socratischen Ansicht, daß die Tugend einerlei sei mit dem Wissen um das Gute und das Ueble, und den Folgerungen, daß sie lehrbar sei und daß es nur Eine Tugend, die Weisheit, gebe, hielt Antisthenes dem Ausdrucke nach fest. Auf der anderen Seite aber behauptete er auch, die Tugend sei lediglich eine Sache der Willenskraft und der Uebung; man bedürfe zu ihr nicht der Gelehrsamkeit, es genüge die Stärke des Socrates. Unter dem Wissen, mit welchem die Tugend identisch sei, scheint er demnach lediglich die allgemeine, auch ohne Begründung gewisse und unerschütterliche Ueberzeugung, daß die Tugend das einzige Gute und das ihr Hinderliche und Entgegengesetzte das einzige Uebel sei, verstanden zu haben. Wie dem auch sei, jedenfalls wollte er denjenigen wissenschaftlichen Untersuchungen, die sich nicht mit der Tugend und der Schlechtigkeit beschäftigen, insbesondere den mathematischen und den naturwissenschaftlichen, keinen Werth zugestehen. Er rechnete dieselben, wie die Kunst, zu demjenigen, worauf der Mensch nicht durch seine ursprüngliche unverfälschte Natur hingewiesen sei und woran sich also der Weise und Tugendhafte nicht betheiligen dürfe. Er scheint auch die Möglichkeit einer von der Voraussetzung, daß die Tugend allein Werth habe, unabhängigen, einer lediglich dem Verstande angehörenden höheren Erkenntniß bestritten zu haben. Wenigstens behauptete er, von jedem Gegenstande dürfe nur eine einzige Beschaffenheit bejaht werden, nämlich diejenige, durch welche er eben

dieser eigenthümliche Gegenstand sei. Und außer diesen tautologischen Beschaffenheitsurtheilen wollte er nur noch solche Aussagen gelten lassen, welche einen Gegenstand mit anderen vergleichen (wofür Aristoteles das Beispiel, daß das Silber dem Zinn ähnlich sei, anführt), oder welche die Bestandtheile eines Zusammengesetzten angeben. Man erkennt in dieser, dem Skeptizismus sehr nahe kommenden Theorie den Einfluß des Gorgias, dessen Schüler Antisthenes gewesen war, bevor er sich Socrates angeschlossen hatte.

Die späteren Cyniker, von denen des Antisthenes Schüler **Diogenes** von Sinope der bekannteste ist, dessen Bedürfnißlosigkeit und Gleichgültigkeit gegen alle Glücksgüter die Bewunderung Alexanders des Großen hervorrief, legten auf die wissenschaftliche Forschung, auch die ethische, noch weniger Gewicht als der Stifter der Schule. Sie glaubten der vollendeten Weisheit um so näher zu kommen, je mehr es ihnen gelang, das Verlangen auch nach den unschuldigsten Freuden in sich zu unterdrücken und sich den Anforderungen wie den Gaben der Kultur zu entziehen. Hierbei gingen sie so weit in der Opposition gegen die herkömmliche Denkweise, daß sie nicht nur die überlieferten religiösen Vorstellungen und Gebräuche bekämpften, sondern auch die Ehe und den Staat für Einrichtungen, die mit der ursprünglichen Natur des Menschen in Widerspruch stehen, mithin ein Erzeugniß der Thorheit und Schlechtigkeit seien, erklärten und sich nicht selten in der Verleugnung des einfachsten, selbst des durch das Schamgefühl gebotenen Anstandes gefielen. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts scheint die cynische Schule verschwunden zu sein; sie konnte sich wohl der stoischen gegenüber nicht halten. Im zweiten Jahrhundert nach Christus wurde sie erneuert, ohne es jedoch zu einiger Bedeutung zu bringen.

Aristippus endlich, der seine Schule in seiner Vaterstadt Cyrene gründete, nachdem er nach dem Tode des Socrates längere Zeit in der Weise der Sophisten umhergezogen war und insbesondere wiederholt in Syracus geweilt hatte, wo er sich mit Erfolg um die Gunst des älteren und des jüngeren Dionysius bewarb, entfernte sich in der entgegengesetzten Richtung wie Antisthenes von Socrates. Seine Lehre (die er in mehreren Schriften dargestellt haben soll, von welchen indessen nichts erhalten ist) läßt nichts Anderes für an sich gut gelten als die Lust, und erkennt keine andere Lust an als die sinnliche und die in Erregungen von der Art derjenigen, in welche die Seele durch die Sinne versetzt wird, bestehende. Die weder angenehmen noch unangenehmen Zustände der Seele, meinte er, seien theils Zustände der Ruhe, theils schwache Bewegungen, die Gefühle der Lust stärkere und dabei sanfte, die der Unlust rauhe und stürmische Bewegungen. Ob ein Lustgefühl seine nächste Ursache in einem körperlichen oder, wie z. B. die Freude an der Blüthe des Vaterlandes,

in einem seelischen Vorgange habe, mache in dieser Hinsicht keinen Unterschied; Lustgefühl sei es immer dadurch, daß es in einer nicht zu schwachen, sanften Bewegung bestehe. Bei der Beurtheilung des Werthes einer Lust komme es daher nur darauf an, wie groß sie sei und welchen Einfluß sie auf das künftige Ergehen in Hinsicht auf Lust und Unlust habe. Die sinnlichen Lustgefühle seien aber im Allgemeinen die größeren und daher an und für sich betrachtet die besseren. Bestimmter wollte Aristipp nur die gegenwärtige Lust für ein Gut angesehen wissen. Er hat hiermit gewiß nicht jede Rücksicht auf die Zukunft, jede Ueberlegung der Folgen eines Genusses widerrathen wollen, denn abgesehen davon, daß das doch zu unsinnig wäre, stände es in offenbarem Widerspruche zu dem, was weiter über seine Lehre zu berichten sein wird. Er wird nur haben sagen wollen, daß man sich den gegenwärtigen Genuß nicht durch melancholische Betrachtungen über die Flüchtigkeit des schönen Augenblickes und Trauer um Dahingeschwundenes, noch durch den Drang von Begierden, deren Ziel in der Zukunft liege, oder durch Befürchtungen und Sorgen solle verkümmern lassen, und weiter vielleicht, daß es thöricht sei, seine Lust in der Erinnerung an vergangene Freuden oder in der Hoffnung auf zukünftige auf Kosten von solchen, die man sich in der Gegenwart verschaffen könne, zu suchen.

Mit dieser mehr auf die Sophisten als auf Socrates zurückweisenden Ansicht vom Guten und der Lust verband Aristipp die socratische Lehre, daß die Tugend mit dem Wissen um das, was gut und was übel sei, zusammenfalle, und daß sie andererseits wesentlich in der Selbstbeherrschung bestehe. Ihren Werth aber hat nach ihm die Tugend nicht an sich selbst, sondern nur in Beziehung auf ihre Wirkungen. Man bedarf ihrer, um sich möglichst viel Lust zu verschaffen und möglichst wenig von Schmerz betroffen zu werden, denn dazu muß man die Lust- und Schmerzgefühle zu messen und die Folge seines Thuns und Lassens zu berechnen verstehen, und muß man im Genießen und in der Begierde nach Genuß Herr seiner selbst bleiben.

Soweit die wissenschaftliche Erkenntniß sich nicht auf praktische Fragen bezieht, rechnete Aristipp sie mit Antisthenes zu dem, was dem Weisen gleichgültig ist. Und wie Antisthenes bestritt er auch die Möglichkeit einer Erkenntniß der Art, wie sie in den nicht unmittelbar praktischen Wissenschaften gesucht wird. Stand jener in dieser Hinsicht dem Gorgias nahe, so er dem Protagoras. Wir können, behauptete er, von den Dingen außer uns nichts Anderes wissen, als in welche Zustände sie uns, wenn sie auf unsere Sinne wirken, versetzen. Wie die Dinge an sich beschaffen sind, darüber geben uns unsere Wahrnehmungen keinen Aufschluß, und darüber können wir überhaupt nichts ermitteln.

Spätere Cyrenaiker, Zeitgenossen Epicurs, Theodorus, Hegesias, Anniceris, haben mit der Lehre Aristipps Veränderungen vorgenommen. **Theodorus**, mit dem Beinamen der Atheist, wollte das an sich Gute nicht

der sinnlichen und der, gleich der sinnlichen, in einem Erregungszustande bestehenden geistigen Lust, sondern der freudigen Gemüthsstimmung, und das an sich Ueble nicht dem jener Lust entgegengesetzten Schmerze, sondern der Bekümmerniß gleichgesetzt wissen. Wenn er auf der anderen Seite aus der Lehre, daß es bei der Beurtheilung einer Handlung hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Vernunft und zur Tugend nur darauf ankomme, ob sie ihrem Urheber Freude oder Traurigkeit eintrage, die Folgerung zog, es gebe keine an sich schändlichen Handlungen, selbst Diebstahl und Tempelraub seien in dem Falle, daß sie dem Thäter zur Erhöhung der Freude dienten, recht, so war das vielleicht nicht so schlimm gemeint, wie es klingt. Vielleicht meinte er, daß der angenommene Fall in Wirklichkeit nicht eintreten könne, indem derjenige, der solche Handlungen begehe, bei allem äußeren Glück doch nicht wahrhaft froh sein könne. Wenigstens erklärte er, daß die freudige Gemüthsstimmung, die das einzige an sich Gute sei, durch Einsicht und Gerechtigkeit bedingt sei, und bezeichnete diese Tugenden selbst als gut. Weiter noch als Theodorus wich **Hegesias** von der ursprünglichen Lehre der Schule ab, indem er die Ansicht gewann, daß ein mit wirklicher Lust erfülltes Leben ein unerreichbares und also vernünftigerweise auch nicht zu erstrebendes Ziel sei, daß man sich daher damit begnügen müsse, sich nach Kräften vor den zahllosen Leiden, die den Menschen bedrohen, zu schützen, und daß dies nicht anders geschehen könne, als indem man sich zur Gleichgültigkeit gegen Alles, was das Geschick einem bringen möge, erhebe und seinen Halt lediglich in sich selbst suche. Seine lebendige und eindringliche Schilderung der dem Menschen unvermeidlichen Uebel, welche viele Hörer zum Selbstmorde getrieben haben soll, verschafften ihm den Beinamen *πεισιθάνατος*. **Anniceris** endlich hob, indem er in den Punkten, in welchen Theodorus und Hegesias von der Lehre des Stifters der Schule abgewichen waren, an derselben festhielt, gegenüber derjenigen Lust, an die Aristipp allein gedacht hatte, das Glück hervor, welches die Freundschaft, die Liebe zu den Eltern und zum Vaterlande, die Dankbarkeit und die diesen Gefühlen entsprechenden Handlungen unmittelbar gewähren, und erklärte, daß der Weise, um desselben theilhaftig zu werden, Vieles zu erdulden und auf viele Genüsse zu verzichten bereit sei.

III.

Plato.

Plato ist geboren im Jahre 427 vor Christus. Seine Familie war eine der vornehmsten seiner Vaterstadt. In seinem zwanzigsten Jahre schloß er sich an Socrates an und widmete sich nun, den dichterischen Bestrebungen,

in denen er bisher seinen Beruf zu finden geglaubt hatte, entsagend, ganz der Philosophie. Wahrscheinlich hatte er sich zuvor eine allgemeine Kenntniß der Lehren der früheren Philosophen angeeignet; jedenfalls war ihm diejenige Heraclits nicht fremd, da zu seinen Lehrern der Heracliteer Cratylus gehört hatte. Bis zum Tode des Socrates, acht Jahre lang, blieb er mit demselben in engem Verkehr. Zwischen der Eröffnung seiner Schule in der Academie und dem Tode des Socrates liegt ein Zeitraum von etwa dreizehn Jahren. Er brachte denselben, nachdem er sich eine Zeit lang bei seinem Freunde und Mitschüler Euclides in Megara aufgehalten hatte, theils mit Reisen, die ihn nach Aegypten, Cyrene, Syracus und anderen griechischen Städten des Auslandes führten, theils in seiner Vaterstadt zu. Längere Zeit weilte er in Syracus, in der Hoffnung, den älteren Dionysius für seine ethischen und politischen Anschauungen zu gewinnen. Der Ausgang dieser Versuche war ein übler, indem Dionysius, aus nicht aufgeklärten Gründen gegen ihn erbittert, ihn als Sklaven verkaufen ließ. Die Befreiung aus der Sklaverei verdankte er einem Cyrenaiker. Später hat er noch zweimal eine Reise nach Syracus unternommen, in der Hoffnung, durch den inzwischen zur Regierung gelangten jüngeren Dionysius seine Gedanken über Einrichtung und Aufgabe des Staates verwirklichen zu können, — beide Male ohne Erfolg. Während seines letzten Aufenthaltes in Syracus wurde sogar sein Leben durch die Ungunst des Tyrannen bedroht. Er ist im Jahre 347 vor Christus, achtzigjährig, in Athen gestorben. — Platos Persönlichkeit tritt uns aus seinen Schriften und aus den Nachrichten der Alten in edelster und glanzvollster Gestalt entgegen. Glich Socrates, nach der Rede des Alcibiades (siehe oben S. 50), den in Silenenstatuen verborgenen Götterbildern, so entsprach Platos äußere Erscheinung, die Kraft und Schönheit seines Körpers und die Würde und Anmuth seiner Bewegungen, der Vornehmheit seiner Gesinnung, der Festigkeit, Milde und Liebenswürdigkeit seines Charakters, der reichen Ausrüstung seines Geistes. An Tiefe und Schärfe des philosophischen Denkens Keinem, von dem die Geschichte berichtet, nachstehend, dazu ein hervorragender Mathematiker, war er zugleich einer der größten Schriftsteller aller Zeiten, ausgezeichnet durch Fülle und Kraft der Phantasie und das Vermögen dichterischen Ausdruckes erhabener Gedanken und Gefühle und nicht minder durch die Gabe anmuthigen Scherzes und feiner realistischer Darstellung von Charakteren und Situationen.

Die Schriften Platos sind sämmtlich erhalten. Unter den fünfunddreißig jedoch, welche uns als von ihm herrührend überliefert sind, sind mehrere, deren Unechtheit erwiesen, und eine Reihe weiterer, gegen die mehr oder weniger Berücksichtigung verdienende Zweifel erhoben worden sind, und zu den letzteren gehören solche, deren Beurtheilung für die Auffassung wichtiger Punkte der platonischen Lehre ins Gewicht fällt. Die Titel der wichtigsten,

Plato zugeschriebenen Dialoge sind: Protagoras, Gorgias, Meno, Theätet, Parmenides, Sophistes, Phädrus, Symposion, Phädo, Philebus, Republik, Timäus. Der Meno, der Parmenides, der Sophistes und der Philebus sind angefochten worden, doch nach der Ansicht der Mehrheit der Plato-Philologen mit Unrecht; insbesondere wird der Meno gegenwärtig fast von allen für gesichert gehalten. Ausgedehnte Verhandlungen hat die Frage hervorgerufen, in welchem Sinne die Gesammtheit der platonischen Schriften als ein Ganzes betrachtet werden darf, ob sie, wie Schleiermacher glaubte, von einigen, durch besondere Gelegenheiten veranlaßten abgesehen, nach bestimmtem Plane ein System der Philosophie, welches also mindestens in den Grundzügen Plato schon im Beginne seiner schriftstellerischen Thätigkeit festgestanden haben müßte, zur Darstellung bringen, oder ob sie, wie K. F. Hermann nachzuweisen suchte, Ausdruck der durch die fortschreitende Bekanntschaft Platos mit der vorsocratischen Philosophie und durch seinen Verkehr beeinflußten allmäligen Heranbildung seiner Ueberzeugungen sind, oder ob, wie gegenwärtig die Meisten annehmen, die Wahrheit zwischen diesen beiden Ansichten in der Mitte liegt. Im engsten Zusammenhange mit dieser Frage steht ferner die, in welcher Reihe die einzelnen Schriften nach der Abfassungszeit aufeinander folgen. Nur über Weniges haben sich in dieser Hinsicht bis jetzt die Gelehrten geeinigt. So ist es gewiß, daß eine Reihe kleiner, oben nicht mit aufgezählter Dialoge, wenn nicht schon vor dem Tode des Socrates, so doch bald nach demselben entstanden sind, daß der Philebus, die Republik, der Timäus späteren Ursprungs als die übrigen oben genannten sind, daß der Protagoras dem Gorgias, dieser dem Philebus, dieser der Republik, die Republik dem Timäus voranzustellen ist und daß die Schrift über die Gesetze aus den letzten Lebensjahren des Philosophen stammt.

Mit Ausnahme der Apologie (Vertheidigungsrede des Socrates vor Gericht) sind die Werke Platos sämmtlich Dialoge, wie er sich denn auch im mündlichen Unterricht der Form des Gesprächs (und zwar wohl anfangs ausschließlich, später neben der des Vortrages) bediente. Fast in allen Dialogen — von den oben genannten sind nur der Parmenides, der Sophistes und der Timäus ausgenommen — ist die Hauptperson, welche das Gespräch leitet und durch deren Mund Plato seine eigenen Ansichten ausspricht, Socrates. Und so lebendig führen sie uns die äußeren Eigenthümlichkeiten des Socrates, seine Lehrweise, die Macht seiner Persönlichkeit vor Augen, daß man glauben könnte, der gemeinsame Zweck der meisten bestehe darin, dem Socrates ein Denkmal zu stiften. Nicht bloß in der liebevollen und dankbaren Verehrung, welche Plato seinem Lehrer zollte, werden wir die Ursache hierfür zu erblicken haben. Er wollte vor allen Dingen seine Leser für die wahre philosophische Denkungsart, die das innere und äußere Leben

durchdringen soll, gewinnen, und zu diesem Zwecke konnte er keinen geeigneteren Weg einschlagen, als indem er seine Lehrentwickelung verband mit der Darstellung eines zwar idealisirten, aber individuell lebendigen Bildes des Meisters, der ihm inmitten des von ihm gebildeten Kreises gleichsam als die Verkörperung der nicht bloß den Verstand beschäftigenden, sondern auf den ganzen Menschen Anspruch machenden Philosophie erschien.

Sind die platonischen Dialoge bewunderungswürdig nach Form und Inhalt, so befriedigen sie doch nur in sehr unvollkommener Weise das Verlangen, aus ihnen das Ganze der Lehre ihres Verfassers in seinem inneren Zusammenhange kennen zu lernen. Die theoretische Lehrentwickelung tritt vielfach mehr, als es der historischen Forschung erwünscht sein kann, hinter dem, was der Künstler und Dichter bietet, zurück. Häufig bricht dieselbe auch ab, nachdem sich eine Reihe von Versuchen, die aufgeworfene Frage zu beantworten, als verfehlt oder als unzureichend erwiesen haben. Bestimmte, unumwundene Auskunft fehlt gerade bezüglich solcher Punkte, die für das Verständniß des Ganzen des platonischen Lehrgebäudes von besonderer Bedeutung sind. An die Stelle sachlicher Darlegungen treten nicht selten Bilder und Mythen. Diese Eigenthümlichkeit der Schriften Platos erklärt sich theils aus seinem Triebe zu dichterischer Produktion, theils daraus, daß ihm die Lösung der Schwierigkeiten, welche sich an die Grundgedanken seiner Forschung knüpften, noch nicht in einer ihn selbst befriedigenden Weise gelungen war, und daß er bezüglich der höchsten Probleme, die ihn beschäftigten, erst Ahnungen statt Erkenntnisse zu besitzen sich bewußt war, theils endlich daraus, daß er die Aufgabe seiner Schriften nicht sowohl in die Mittheilung der gefundenen Erkenntnisse und ihrer Gründe als vielmehr darin setzte, die philosophische Denkungsart bei den Lesern zu wecken und zu pflegen, sie in die Kunst der philosophischen Untersuchung einzuführen, ihnen die Probleme zu zeigen, sie zu veranlassen, daß sie selbst ihre Kraft an denselben versuchten, ihnen dabei durch Erinnerung an mündlich Verhandeltes behülflich zu sein und sie für die Richtung, in welcher er selbst die Wahrheit suchte, zu gewinnen.

1. Die Erkenntniß und die Ideen.

Die Darstellung der Lehre Platos wird zunächst dessen zu gedenken haben, was er für die Fortbildung der von Socrates gelieferten Anfänge logischer Erkenntniß gethan hat. Hier ist vor Allem seine Bestimmung des Verhältnisses zwischen der bloßen Meinung (δόξα) und der Erkenntniß (ἐπιστήμη) insoweit, als dieselbe von dem Unterschiede der Gegenstände absieht, hervorzuheben. Der Unterschied der bloßen Meinung und der

Erkenntniß besteht aber nach ihm darin, daß es erstens sowohl wahre als auch unwahre Meinungen, dagegen nur wahre Erkenntnisse giebt, und daß zweitens dem bloß Meinenden auch dann, wenn seine Meinung richtig ist, etwas mangelt, was der Erkennende besitzt. Die Erkenntniß eines Gegenstandes nämlich ist die Verbindung der richtigen Meinung über denselben mit dem Vermögen, Rechenschaft über die Meinung abzulegen (*λόγον δοῦναι*) nach Inhalt, Zusammenhang und Begründung; sie ist *δόξα ἀληθής* (oder *ὀρθή*) *μετὰ λόγου*, während die bloße Meinung, auch wenn sie richtig ist, gleich der Unwissenheit ein *ἄλογον πρᾶγμα* ist. Diejenigen, welche sich von richtigen Meinungen ohne Erkenntniß leiten lassen, wie z. B. der Richter, der einen schuldigen Angeklagten verurtheilt, ohne einen Beweis für die Schuld zu haben, gleichen einem Blinden, der den richtigen Weg trifft. Die richtigen Meinungen sind eine schöne Sache, so lange sie bleiben; wird ja doch z. B. auch der, der zwar von dem Wege nach Larissa keine eigentliche Erkenntniß, aber doch eine richtige Meinung hat, ein guter Führer dahin sein; allein sie pflegen eben nicht lange Zeit zu bleiben, sondern gehen dahin aus der Seele der Menschen, wenn man sie nicht bindet durch Zurückführung auf ihren Grund (*αἰτίας λογισμῷ*), wie dies namentlich im Gebiete des sittlichen Handelns hervortritt, indem derjenige, der bloß richtige Meinungen über das Gute und das Ueble hat sich leicht durch Furcht und Begierde von denselben abbringen läßt. Meinungen, auch richtige, werden durch Ueberredung hervorgebracht und können durch Ueberredung verändert werden, Erkenntnisse gehen aus Belehrung hervor und widerstehen der Ueberredung.

Die von Socrates kunstmäßig angewandten Verfahrungsweisen, vom Meinen zum Wissen fortzuschreiten und das Wissen zu erweitern, das Definiren, die Induktion, die Deduktion und das Prüfen von Annahmen durch Zergliederung, Aufdecken ihrer Konsequenzen und Vergleichung mit anerkannt Wahrem, hat Plato weiter fortgebildet. Neben dem Definiren hat er das Eintheilen der Begriffe zu einem Bestandtheil der mit Bewußtsein geübten Denkkunst, der Dialektik, wie er sie nannte, erhoben. Auch mancherlei Betrachtungen über diese Kunst und die Operationen, welche dieselbe in sich befaßt, finden sich in den Schriften Platos. Doch betreffen dieselben zu wenige Punkte und sind zu wenig ausgeführt und zu wenig abgelöst von den Untersuchungen, bei deren Gelegenheit sie angestellt werden, als daß ihnen die Geschichte der Logik (dieses Wort in dem engeren Sinne der Theorie von den dem Zwecke des Erkennens dienenden Denkhandlungen genommen) eine andere Bedeutung als die einer Vorstufe dieser Wissenschaft beimessen könnte.

Wenn die Bestimmungen, welche in Platos Schriften das Denken und Erkennen insoweit betreffen, als dasselbe lediglich als ein Verhalten des

Geistes, ohne Eingehen auf die Natur seiner Gegenstände, betrachtet wird, im Wesentlichen nur Ausführung des ihm von Socrates Ueberlieferten sind, so schlug er, indem er weiter auf die Beziehung des Erkennens zu seinen Gegenständen, zum Seienden, sein Nachdenken richtete, einen Weg ein, der ihn weit über den Gedankenkreis seines Lehrers hinausgeführt hat.

Gegenstände wahrhafter Erkenntniß können nach ihm nicht die Dinge sein, die wir wahrnehmen und über die wir auf Grund der Wahrnehmung Meinungen bilden, noch auch die Beschaffenheiten, die wir an den Dingen antreffen, sondern nur Ideen (*ἰδέαι, εἴδη*), d. i. Begriffsinhalte, denen Beschaffenheiten der Dinge entsprechen, Begriffsinhalte, mit denen wir die Dinge, indem wir dieselben beurtheilen, vergleichen, oder, was auf dasselbe hinauskommt, Beschaffenheiten oder Bestimmtheiten oder Naturen, nicht ihrem Dasein in den Dingen, sondern ihrem Begriffe nach, wie z. B. die Schönheit ihrem Begriffe nach, die Besonnenheit, die Weisheit, die Vortrefflichkeit, die Einheit oder das Eins-sein, die Zweiheit, die Gleichheit, die Aehnlichkeit, die Größe. Alle wahrhaften Erkenntnisse sind Erkenntnisse davon, welche Natur oder Wesenheit wir denken, wenn wir einen gewissen Begriff im Bewußtsein haben, und was von diesem Gedachten deßhalb, weil es das durch diesen Begriff Gedachte ist, gilt.

Jeder Begriffsinhalt nun oder jede Idee ist erstens etwas, woran viele Dinge Antheil haben können, ein Allgemeines. Alle Erkenntniß geht also auf Allgemeines. Z. B. nicht die schönen Töne und Farben und Gestalten, welche die Hörbegierigen und Schaulustigen lieben, sind ein Gegenstand wirklicher Erkenntniß, sondern nur das ihnen Gemeinsame, die Schönheit. Wer nur jene einzelnen Beispiele zum allgemeinen Begriffe des Schönen ins Auge faßt, dessen Gedanken sind nicht Erkenntnisse, sondern bloße Meinungen. Damit beginnt überall die Erkenntniß, daß viele einzelne Dinge, die einander ähnlich sind, zusammengefaßt werden, und daß aus denselben das ihnen gemeinsame Allgemeine herausgehoben wird; und dieses Allgemeine allein ist Gegenstand der Erkenntniß. Nur der das Allgemeine aus dem Einzelnen und Besonderen Zusammenschauende ist ein Dialektiker (*ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ*). Jeder Begriffsinhalt ist zweitens unveränderlich; veränderlich sind nur die Dinge, die ihm mehr oder weniger entsprechen. Ein Ding wird z. B. schön und verliert seine Schönheit wieder, die Schönheit selbst aber bleibt immer, was sie ist: Schönheit. Drittens ist jeder Begriffsinhalt das, was er ist, nicht bloß in irgend einer Hinsicht, sondern schlechthin, und nicht in Beziehung auf Anderes oder im Vergleiche mit einem Anderen, sondern an und für sich, und ist darum auch niemals zwar in einer Hinsicht oder Beziehung so, wie er gedacht wird, in einer anderen aber das Gegentheil

davon, während ein wahrnehmbares Ding gewisse Eigenschaften und auch die entgegengesetzten hat, je nachdem es von dieser oder jener Seite betrachtet, zu diesem oder jenem anderen Dinge in Beziehung gesetzt wird. Z. B. ein Ding kann in einer Hinsicht schön, in einer anderen häßlich, ein Mensch in einer Hinsicht gerecht, in einer anderen ungerecht sein; was im Vergleiche mit dem Einen groß ist, ist im Vergleiche mit dem Anderen klein; was dem Einen ähnlich ist, ist dem Anderen unähnlich; dagegen die Schönheit selbst (*αὐτὸ τὸ καλόν, τὸ καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτό*) ist nicht auch Häßlichkeit, die Gerechtigkeit selbst nicht auch Ungerechtigkeit, die Größe nicht auch Kleinheit, die Aehnlichkeit nicht auch Unähnlichkeit. Jeder Begriffsinhalt ist endlich das, was er ist, auf vollkommene Weise, während die Dinge die einem Begriffsinhalte entsprechende Beschaffenheit vielfach nur in mangelhafter Weise besitzen. Z. B. die Gerechtigkeit, wie sie in ihrem Begriffe gedacht wird, ist vollkommene Gerechtigkeit, während die Gerechtigkeit, die ein Mensch wirklich besitzt, nur Annäherung an den Begriff der Gerechtigkeit ist; der Aehnlichkeit selbst fehlt nichts daran, Aehnlichkeit zu sein, während ein Ding stets mehr oder weniger von dem, welchem es ähnlich ist, abweicht und so demselben nicht bloß in anderer, sondern auch in derselben Hinsicht auch unähnlich ist. Das Allgemeine, welches Gegenstand der Erkenntniß ist, ist also weiter ein Unveränderliches, sowie Unentstandenes und Unvergängliches, welches das, was es ist, an und für sich und schlechthin ist, so daß es keine entgegengesetzten Bestimmtheiten an sich duldet, und welches das, was es ist, in vollkommener Weise ist.

Nicht alle Begriffe jedoch haben Inhalte, welche Gegenstände wahrhafter Erkenntniß sein können, wenn man Begriffe alle Vorstellungen nennt, mit denen ein Ding verglichen werden kann, ob überhaupt und in welcher Weise es die durch sie vorgestellten Beschaffenheiten habe, sondern nur diejenigen, die in einem besonderen Verhältnisse einerseits zu dem denkenden Geiste, andererseits zu den Dingen stehen.

Was zunächst das Verhältniß derjenigen Begriffe, deren Inhalte Objekte wahrhafter Erkenntniß, Ideen im engeren Sinne des Wortes, sind, zum denkenden Geiste anbetrifft, so gewinnen wir dieselben nicht in der Weise wie die allgemeinen Vorstellungen, deren Inhalte in dem, was wir mit den Sinnen empfinden, enthalten sind, nicht dadurch also, daß wir aus den sinnlich wahrgenommenen Bestimmtheiten ähnlicher Dinge das sie Unterscheidende weglassen und das Gemeinsame festhalten, sondern wir bringen sie, wenn auch nicht in der Gestalt abgezogener, uns bereits zur Besinnung gelangter Begriffe, zur Wahrnehmung hinzu, um die wahrgenommenen Dinge mit ihnen zu vergleichen. Z. B. den Begriff der Gleichheit abstrahiren wir nicht aus den Wahrnehmungen gleicher Hölzer oder Steine, vielmehr mußten wir die Gleichheit schon kennen, um, als wir zum ersten Male

annähernd gleiche Dinge erblickten, ihr Streben nach Gleichheit bemerken zu können. Und wie mit der Gleichheit verhält es sich mit dem Größer- und Kleiner-sein, der Schönheit, dem Gut-, dem Recht-, dem Fromm-sein. Von Allem, worauf sich die wahrhafte Erkenntniß bezieht, sind die Begriffe, schon ehe wir geboren wurden, in unserer Seele gewesen. Die platonischen Ideen (im engeren Sinne des Wortes) sind also das, was die neuere Philosophie angeborene Begriffe oder Begriffe a priori genannt hat: Begriffe, welche die Vernunft nicht den Sinnen verdankt, sondern aus sich selbst schöpft. Die sinnliche Wahrnehmung bewirkt nur, daß diese ursprünglich in der Vernunft verborgenen Begriffe zum Vorschein kommen. Vor der Verknüpfung mit dem Leibe, führt Plato im Phädrus in einem phantasievollen Mythos aus, hat unsere Seele an einem übersinnlichen Orte die Ideen selbst, welche farblose, gestaltlose, stofflose Wesen sind, in ihrem vollen Glanze mit der Vernunft geschaut, in dem irdischen Leben sehen wir nur die des Glanzes beraubten Abbilder derselben, und diese wecken in uns die Erinnerung an das einst Geschaute. Als ein Sich-erinnern an früher Geschautes beschreibt Plato auch im Phädo das Sich-bewußt-werden der Ideen, und im Meno auch das Fortschreiten in der Erkenntniß durch Schließen, insbesondere das Entdecken mathematischer Wahrheiten. Im Meno jedoch giebt er deutlich zu verstehen, daß diese Erklärung nicht im eigentlichen Sinne gemeint sei, indem er den Socrates dieselbe als von Priestern, Priesterinnen und Dichtern herstammend einführen und ihn mit der Bemerkung, daß er sie zu verfechten nicht unternehmen möchte, schließen läßt. Und im Phädo, wo sie zum Beweisgrunde für die Unsterblichkeit dient, ist sie als eine Veranschaulichung des Gedankens zu betrachten, daß man von dem Vermögen der Seele, Erkenntnisse über das Ewige aus sich selbst zu schöpfen, auf ihre eigene Ewigkeit schließen dürfe.

Das Verhältniß zweitens, in welchem die Ideen zu den Dingen, zu deren Beurtheilung sie dienen können, stehen, bezeichnet Plato mit mancherlei Ausdrücken: als Gemeinschaft, als Beiwohnen (*παρουσία*) der Idee in den Dingen, als Nachahmung der Idee durch die Dinge, als Aehnlichkeit, als Theilhaben der Dinge an der Idee. Die Ideen, sagt er, seien die Vorbilder (*παραδείγματα*), die Dinge die Nachbilder. Ferner erklärt er die Idee oder das Theilhaben der nach einer gewissen Idee benannten Dinge an dieser Idee für die Ursache davon, daß diese Dinge die dieser Idee entsprechende Beschaffenheit besitzen. Die schönen Dinge z. B. sind schön, weil sie theilhaben an der Idee der Schönheit, vermöge der Schönheit sind alle schönen Dinge schön geworden, und ebenso ist vermöge der Größe das Große groß, vermöge der Kleinheit das Kleine klein. Oder die wahre Ursache dafür, daß irgend ein Ding aus zwei Theilen besteht, ist nicht dieses, daß Jemand zwei Stücke zu einem Ganzen zusammengefügt oder ein Ganzes gespaltet

hat, sondern das Theilhaben des Dinges an der Idee der Zweiheit, und so auch die Ursache des Eins-seins eines Dinges sein Theilhaben an der Idee der Einheit; das Zusammenfügen oder Spalten ist nur etwas, ohne welches die Zweiheit nicht Ursache werden könnte. Man sieht aus diesen Beschreibungen, daß die Ideen (wenn so, zur Vereinfachung des Ausdruckes, nicht nur die Inhalte gewisser Begriffe, sondern auch diese Begriffe selbst genannt werden) in einer anderen Beziehung zu den Dingen stehen, als die aus der Erfahrung geschöpften Begriffe. Mit diesen haben sie gemeinsam, daß unter den Gegenständen der Erfahrung solche sind, die ihnen mehr oder weniger entsprechen, daß sie also zur Beurtheilung der Gegenstände der Erfahrung gebraucht werden können, mit Einem Worte, daß sie gültig sind. Aber ungleich den aus der Erfahrung geschöpften Begriffen stehen sie zu den Dingen nicht in der Beziehung, daß sie deßhalb gültig sind, weil es Dinge mit den ihnen entsprechenden Eigenschaften giebt, sondern in der umgekehrten, daß es Dinge mit den ihnen entsprechenden Eigenschaften nur deßhalb giebt und geben kann, weil sie gültig sind. Ist die Gültigkeit der Erfahrungsbegriffe eine nachbildliche, so ist die der Ideen eine vorbildliche. Nicht verdankt z. B. die Idee der Zweiheit dem Umstande, daß die Thätigkeiten des Zusammensetzens und Spaltens in der Welt vorkommen, ihre Gültigkeit, sondern die Gültigkeit dieser Idee macht erst das Zusammensetzen und Spalten möglich, und nicht hängt die Gültigkeit der Idee der Gerechtigkeit von dem Dasein wenigstens annähernd gerechter Menschen ab, sondern umgekehrt dieses Dasein von dieser Gültigkeit. Die Gültigkeit, welche den Ideen zukommt, beruht demnach auf einem Weltgesetze oder einer Weltordnung, welche das Prius der Dinge ist, indem die Dinge sich nach ihr richten und nicht umgekehrt sie deßhalb besteht, weil die Dinge nun einmal zufällig so sind, wie sie sind, und sich so verändern und sich so zu einander verhalten, wie sie thatsächlich thun, — und zwar auf einer vernunftnothwendigen und mithin ewigen Weltordnung.

Die Richtigkeit dieser Deutung der Ideenlehre vorausgesetzt, lassen Platos Schriften keinen Zweifel darüber, daß er die ewige Weltordnung näher als eine solche dachte, welche die Welt so vollkommen als möglich macht, und so, wie sie ist, deßhalb ist, weil sie die Welt so vollkommen als möglich macht. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn er von der Idee des Guten oder Vollkommenen oder Mangellosen sagt, daß sie alle übrigen, die des Seins nicht ausgenommen, an Kraft und Würde überrage, die Ursache und der Ursprung aller übrigen und aller Dinge sei und Alles beherrsche. Die Vollkommenheit der Welt besteht aber in ihrer Angemessenheit zu einem Zwecke, und diesen Zweck erblickt Plato, wie daraus hervorgeht, daß er unter den Ideen besonders die der Einsicht, der Gerechtigkeit, der Besonnenheit, der sittlichen Schönheit hervorhebt, wenn nicht ausschließlich

so doch zuhöchst in dem sittlichen, d. i. dem vernunftgemäßen Leben und der damit zusammenfallenden Glückseligkeit der Menschen. Die ewige Weltordnung, mit deren Bestehen das Gültig-sein der Ideen einerlei ist, ist also eine teleologisch-ethische.

Das System der Ideen auch nur den Grundzügen nach darzustellen, hat Plato wenigstens in seinen Schriften nicht versucht. Auch allgemeine Kennzeichen dafür, ob ein Begriff eine Idee im engeren Sinne des Wortes sei oder nicht, giebt er nicht an. Unter denjenigen Begriffen, die er unzweifelhaft dafür angesehen wissen wollte, stehen voran die von Solchem, was, wie es im Phädrus heißt, den Seelen theuer ist, wie der Gerechtigkeit, der Besonnenheit, der Einsicht, der Schönheit, der Vollkommenheit, auch (nach dem Phädo) der Gesundheit und der Stärke. Nicht minder häufig werden Grundbegriffe des vergleichenden Denkens, insbesondere mathematische, wie Größe, Kleinheit, Gleichheit, Aehnlichkeit, desgleichen die Zahlbegriffe, Einheit, Zweiheit, Vielheit, in einer Weise angeführt, welche es gewiß macht, daß sie einerseits ihren Ursprung in der reinen Vernunft haben und andererseits von vorbildlicher Gültigkeit sein sollen. Was die übrigen Begriffe anbetrifft, welche in Platos Schriften mit der Bezeichnung Idee oder in Verbindung mit Ausdrücken, welche diese Bezeichnung vertreten, oder unter Hervorhebung dessen, was die Begriffsinhalte überhaupt von den Dingen unterscheidet, vorkommen, so läßt sich wenigstens von der weitaus größten Zahl derselben nicht annehmen, daß Plato ihnen jene beiden Eigenthümlichkeiten, welche er für die Bedingung dafür hielt, daß ein Begriffsinhalt Objekt wahrhafter Erkenntniß sein könne, zugeschrieben habe. Z. B. die Begriffe der Ungerechtigkeit, der Schlechtigkeit, des Nicht-seins hat er zwar gewiß gleich denen, denen sie entgegengesetzt sind, für solche, welche die Vernunft unabhängig von der Erfahrung zu bilden im Stande ist, aber ebenso gewiß nicht für solche, welche Vorbilder der Dinge sind, oder welche gültig sind, damit die Welt so vollkommen als möglich sei, gehalten. Die des Kalten und des Warmen, des Leichten, des Schweren, des Feuers, des Wassers, des Menschen, des Stiers, vielleicht auch diejenigen, deren Gegenstände Parmenides in dem nach ihm benannten Dialoge den jungen Socrates warnt gering zu achten, indem er auf die Meinungen der Menschen blicke, die Begriffe des Haares, des Kothes, des Schmutzes, mag er umgekehrt zu denjenigen gerechnet haben, welche zufolge einer der göttlichen Vernunft als nothwendig erkennbaren teleologischen Weltordnung gültig sind, aber schwerlich auch zu denen, welche die menschliche Vernunft in sich selbst findet und schon zu den ersten Wahrnehmungen ihnen entsprechender Dinge hinzubringt. Den Begriffen endlich des Bettes, des Tisches, des Herrn, des Sklaven und andere, deren Inhalte er gelegentlich den ihnen entsprechenden Dingen gegenüberstellt, hat er sicherlich weder nach der Seite ihres Ver-

hältnisses zur menschlichen Vernunft noch nach derjenigen ihres Verhältnisses zu den Dingen die Bedeutung von Ideen in dem oben erörterten engeren Sinn des Wortes beigemessen.

In dem Vorstehenden würde der wichtigste Punkt der platonischen Ideenlehre noch gar nicht berührt sein, wenn die bekannteste und angesehenste, durch die Autorität des Aristoteles gestützte Auffassung derselben richtig sein sollte. Die platonischen Ideen, wird behauptet, seien hypostasirte, zu metaphysischen Realitäten verselbstständigte allgemeine Begriffe, Wesen, welche außerhalb der Welt der Körper und der Seelen ein dinghaftes Dasein führen. Dabei sollen sie als substantielle Wesen in derselben Weise miteinander zusammenhängen, wie sie es als Inhalte des Denkens thun. Hiernach würde z. B. in der übersinnlichen Welt die selbstständig für sich existirende allgemeine Tugend in der Besonnenheit und zugleich in der Tapferkeit enthalten sein und zwar so, daß ohne sie diese beiden nicht sein könnten; der Besonnenheit ferner sowohl als auch der Tapferkeit als auch der Tugend würde die Einheit und je zweien von ihnen die Zweiheit und ihnen zusammen die Dreiheit einwohnen, was nicht ohne Betheiligung der Vierheit, Fünfheit und Sechsheit möglich wäre, und da die Besonnenheit und die Tapferkeit einander in gewisser Hinsicht ähnlich und beide schön und stark sind, so würden auch die Aehnlichkeit, die Schönheit und die Stärke in diesem Vereine nicht fehlen können. Und nicht bloß dinghaftes Sein soll Plato den Ideen zugeschrieben haben, sondern auch (nach einer weiter unten zu erwähnenden Stelle des Sophistes) das Vermögen der Bewegung, Beseelung und Vernunft. Unter Ideen aber wollen hierbei die Vertreter dieser Ansicht alle Begriffsinhalte, wenigstens alle diejenigen, denen wirkliche Dinge entsprechen, verstanden wissen. Es gebe nach Plato schlechterdings nichts, was nicht seine Idee hätte, und soweit sich ein gleichförmiger Charakter mehrerer Erscheinungen nachweisen lasse, reiche auch das Gebiet der Ideen; erst wo jener aufhöre und die Einheit und die Beharrlichkeit des Begriffes in die begrifflose Vielheit und die absolute Unruhe des Werdens auseinanderfalle, sei die Grenze der Ideenwelt. Nicht allein Naturgegenstände, sondern auch künstliche Erzeugnisse, nicht allein das Substantielle, sondern auch die bloßen Eigenschafts- und Verhältnißbegriffe, die Thätigkeiten und Lebensweisen, die mathematischen Figuren und grammatischen Formen führe Plato auf ihre Ideen zurück, er kenne Ideen der Haare und des Schmutzes, des Tisches und des Bettes, Ideen der Größe und der Kleinheit u. s. w., eine Idee des Nennwortes, selbst Ideen des Nicht-seienden und dessen, was seinem Wesen nach nur der Widerspruch gegen die Idee sei, der Schlechtigkeit und der Untugend. Demnach hätte Plato z. B. das Nennwort als solches, das allgemeine Bett, das Nicht-sein, die Lebensweise des Trunkenboldes, nicht minder die den lahmen Pferden oder den durchlöcherten Mänteln als

solchen gemeinsame Beschaffenheit für sich bewegende, beseelte vernunftbegabte Bewohner einer jenseitigen Welt gehalten.

Daß dieses in der That der Sinn der platonischen Ideenlehre sei, ist womöglich noch unglaublicher, als daß die Pythagoreer nur den Zahlen Dasein zugeschrieben haben, oder daß Parmenides das Ganze des Seienden für eine, keinerlei Mannigfaltigkeit und keinerlei Geschehen in sich zulassende Kugel gehalten habe. Allerdings hielt Plato, zwar nicht die Inhalte aller möglichen Begriffe, aber die Ideen im engeren Sinne des Wortes, die Gegenstände der wahrhaften Erkenntniß, nicht für etwas bloß Gedachtes, sondern schrieb ihnen ein Sein zu, welches dem bloßen Gedacht-werden, dem zufälligen und vorübergehenden Vorschweben im Bewußtsein, entgegengesetzt sei. Er lehrte sogar, daß nur den Ideen wahrhaftes Sein zukomme. Die vollkommene Erkenntniß, heißt es in der Republik, habe das vollkommen, das ganz und gar Seiende (das *παντελῶς* oder *εἰλικρινῶς ὄν*) zum Gegenstande, und umgekehrt sei das vollkommen Seiende ein vollkommen Erkennbares (*παντελῶς γνωστόν*), das auf keine Weise Seiende (das *μὴ ὄν* und *μηδαμῇ ὄν*) sei gänzlich unerkennbar; zwischen der vollkommenen Erkenntniß aber und der vollkommenen Abwesenheit der Erkenntniß stehe als ein Mittleres die Meinung, dunkler als jene, heller als diese, und deren Gegenstand (nämlich die wahrnehmbaren Dinge) sei ein Mittleres zwischen dem vollkommen Seienden und dem gar nicht Seienden. Aber das Ganze seiner, die Ideen betreffenden Ausführungen läßt, wie hier freilich nicht ausführlich nachgewiesen werden kann, die Deutung mindestens als zuläßig erscheinen, daß er unter dem Sein der Ideen nicht ein dinghaftes Existiren in einer jenseitigen Welt, sondern nichts Anderes als ihre vorbildliche Gültigkeit verstanden habe. Daß Plato, indem er von dem Sein der Ideen redete, nichts Anderes als ihr Gelten gemeint habe, ist eine Ansicht, die schon vor einer Reihe von Jahren aufgestellt und in geistvoller Weise begründet und vertheidigt worden ist. Doch bedarf dieselbe der näheren Bestimmung, daß nach Plato die Ideen im engeren Sinne des Wortes, diejenigen, welche er Vorbilder und Ursachen der Dinge nennt, in besonderer Weise gelten, daß ihre Geltung zusammenfällt mit dem Bestehen einer Weltordnung, die nicht erst von uns zu den Dingen auf Grund unserer Beobachtung der thatsächlichen Beschaffenheiten, Verhältnisse und Veränderungen derselben hinzugedacht wird, sondern die Dinge beherrscht, einer Weltordnung, die nicht das posterius, sondern das prius der Dinge ist.

Wenn nun das Sein der Ideen gleichbedeutend mit dem Bestehen einer den Dingen vorhergehenden ewigen Weltordnung ist, so fragt es sich weiter, wie Plato sich das Bestehen einer solchen Weltordnung gedacht haben möge. Er hat es an einer bestimmten Antwort auf diese Frage nicht fehlen lassen. Nicht etwa durch sich selbst besteht nach dem Phädo, dem Philebus, der

Republik, dem Timäus die ideale Weltordnung, sondern durch die königliche Vernunft und Weisheit, die der königlichen Seele des Zeus einwohnen. Gott, der Alles gemacht hat, die Pflanzen, die Thiere, die Erde, den Himmel, die Götter und sich selbst, hat auch die Ideen gemacht, und auf dieselben wie auf ein Vorbild blickend, hat er die Welt gestaltet. Darum würde die beste Weise, die Ursachen zu erkennen, die sein, die Anaxagoras in Aussicht stellte, als er sagte, der Nus sei die ordnende Macht und die Ursache von Allem, und nur, um gleichsam die Augen zu schonen, welche statt der Sonne das Bild derselben im Wasser betrachten, ist es gestattet, in der Erforschung der Ursachen bei den Begriffen (den Ideen) stehen zu bleiben. — Selbstverständlich kann Plato nicht gemeint haben, daß Gott zu irgend einer Zeit die Ideen erdacht und seitdem in seinem Denken festgehalten habe und daß er dieses Erdenken auch habe unterlassen oder statt derjenigen Ideen, die er wirklich erdacht habe, auch andere habe erdenken können. Ohne Zweifel war er der Ansicht, daß die göttliche Vernunft dadurch, daß sie überhaupt göttliche Vernunft sei, die ideale Weltordnung enthalte, daß deren Bestehen also (und mithin die Gültigkeit der Ideen) mit dem Sein der göttlichen Vernunft zusammenfalle. Man braucht sich auch das Verhältniß der göttlichen Vernunft zur Weltordnung nicht so zu denken, als ob das Bestehen der letzteren erst eine Folge des Seins der ersteren wäre, vielmehr hat wenigstens Plato, wie sich aus einer Reihe von Stellen seiner Schriften mit Sicherheit schließen läßt, nicht bloß in dem Sein und Wesen Gottes die Bedingung für das Bestehen der Weltordnung, sondern auch umgekehrt in dem Bestehen der Weltordnung die Bedingung für das Sein und das Wesen Gottes erblickt. Gott ist nach ihm der Urheber der Weltordnung, aber er hat nicht bloß die Pflanzen, die Thiere, die Erde, den Himmel und die Götter, sondern auch sich selbst gemacht, und auch, indem er sich selbst machte, blickte er auf die vernunftnothwendige Weltordnung. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, ob es ein Widerspruch sei, zugleich die göttliche Vernunft als das prius der Weltordnung und diese als das prius Gottes zu betrachten, aber es darf mit einem Worte darauf hingewiesen werden, daß, wenn dies ein Widerspruch sein sollte, sich ein gleicher bei allen Denkern finden würde, welche von dem Bestehen ewiger und nothwendiger Wahrheiten überzeugt gewesen sind und dieses Bestehen nicht anders denn als ein solches durch eine schrankenlose Vernunft denken zu können geglaubt haben; denn giebt es nothwendige und ewige Wahrheiten durch eine schrankenlose Vernunft, so ist auch diese selbst ihnen unterworfen.

Nach der eben dargelegten Auffassung ist die vielverhandelte Frage, ob Plato Gott und die höchste Idee, die des Guten, unterschieden oder identifizirt habe, im Sinne der ersten dieser beiden Annahmen zu beant-

worten. Nicht mit der Idee des Guten oder Vollkommenen, d. i. mit dem Gut-sein oder der Vollkommenheit als Begriffsinhalt, sondern mit dem, was schlechthin gut oder vollkommen ist, ist Gott identisch. Durch ihn ist die Idee des Guten, d. h. besteht die teleologisch-ethische Weltordnung, und zugleich kann von ihm gesagt werden, daß sein Gut-sein Theilhaben und zwar vollkommenes Theilhaben an der Idee des Gut-seins oder vollkommene Uebereinstimmung mit dem Urbilde des Gut-seins sei.

Man wird Plato darin beistimmen müssen, daß sich das Sein eines Systems von Ideen oder einer ewigen Weltordnung, zumal einer teleologisch-ethischen, nicht anders denn als Enthalten-sein in der göttlichen Vernunft denken lasse. Auf der anderen Seite aber wird man behaupten dürfen, daß sich die Annahme des Seins Gottes nicht mit der Grundlage der platonischen Lehre von der Erkenntniß und den Ideen in Einklang bringen lasse. Denn wenn nur das vollkommen Erkennbare wirkliches Sein hat und nur die Ideen vollkommen erkennbar sind, so kann eben nichts Anderes sein als die Ideen, deren Sein mit dem Bestehen einer Weltordnung einerlei ist, und da Gott ebenso wenig wie irgend ein anderes konkretes Wesen eine Idee ist, so muß von ihm das Sein verneint werden. Ist nichts außer den Ideen, so besteht die Weltordnung durch sich selbst, es kann keinen Gott geben, durch den sie bestände, noch auch (wovon später die Rede sein wird) eine Welt, deren Ordnung sie wäre. —

An die Lehre Platos von der höchsten Erkenntniß, der Dialektik, schließt sich seine Auffassung von der Mathematik, die er jedoch in seinen Schriften nur in Andeutungen ausgesprochen hat, welche eine klare und bestimmte Einsicht in das Verhältniß der mathematischen und der dialektischen Erkenntniß und ihrer Gegenstände, auf der einen Seite der Figuren und Zahlen, auf der anderen der Ideen, nicht gewähren. Er rechnet die mathematische zu der wirklichen, von der bloßen Meinung zu unterscheidenden Erkenntniß, weist ihr aber eine niedrigere Stellung als der dialektischen zu. In den mathematischen Untersuchungen sei die Seele genöthigt, etwas vorauszusetzen, z. B. das Gerade und das Ungerade, die Figuren, die drei Arten der Winkel und dergleichen, und zwar mache sie diese Voraussetzungen nicht, um von ihnen aus zu dem voraussetzungslosen Anfange zu gelangen, sondern um in entgegengesetzter Richtung, dem Ende zu, fortzuschreiten. Die Mathematiker ferner bedienen sich der sichtbaren Figuren, während es sich doch nicht um diese, sondern um das, welchem sie gleichen und welches nur mit der Vernunft gesehen werden könne, z. B. nicht um das gezeichnete Viereck und seine Diagonale, sondern um die allgemeine Natur der Vierecke handle. Die Dialektik dagegen gehe zwar ebenfalls von Voraussetzungen aus, aber nur, um sich mittelst derselben zu dem voraussetzungslosen Anfange des Ganzen aufzuschwingen und dann von hier aus, dem Zusammen-

hange nachgehend, wieder hinabzusteigen zu dem, was das Letzte sei, und dabei halte sie sich lediglich an das begrifflich Gedachte, ohne sich sinnlicher Bilder zu bedienen. Wie aber die mathematische Erkenntniß zwischen der dialektischen und der bloßen Meinung stehe, so stehen ihre Objekte zwischen den Ideen, mit denen es die Dialektik, und den Sinnendingen, mit denen es die bloße Meinung zu thun habe. Die Mathematik, führt Plato ferner aus, ziehe zur Dialektik hin, sie bilde die Seele und kräftige sie, sich vom Sinnlichen zum Unsichtbaren zu erheben, sie verhalte sich zur Dialektik, wie das Vorspiel zur Melodie, wie das Träumen vom Seienden zu der Erkenntniß, die der Wachende habe. Die Bedeutung einer Vorstufe der Dialektik mißt Plato auch der Astronomie und der Wissenschaft von den Tonverhältnissen bei, sofern dieselben über die besonderen sinnlichen Erscheinungen, an die sie anknüpfen, hinausgehend, Gesetze der beiden Arten der Bewegungen, nämlich der dem Auge und der dem Ohre sich kundgebenden, im Allgemeinen erforsche. Wie es scheint, betrachtete Plato die so betriebene Astronomie und Tonlehre wieder als ein Mittelglied zwischen der Mathematik und der Meinung.

Eine allgemeine, der platonischen Erkenntnißlehre anhaftende Schwierigkeit, auf die schließlich noch hingewiesen werden muß, betrifft die zwiefache Unterscheidung der Erkenntniß und der Meinung. Einerseits soll die Erkenntniß in der Verbindung der richtigen Meinung mit der Fähigkeit, sie zu begründen und überhaupt Rechenschaft über sie abzulegen, bestehen (siehe oben S. 70), andererseits sollen Erkenntniß und Meinung den Gegenständen nach verschieden sein, indem die letztere sich auf die wahrnehmbaren Dinge, die erstere auf die nur mit der Vernunft zu erfassenden Ideen beziehe. Wenn aber von keinem Gegenstande des Meinens Erkenntniß und von keinem Gegenstande des Erkennens Meinung möglich ist, so ist es auch nicht möglich, durch Erforschung der Gründe bloße richtige Meinungen in Erkenntnisse zu verwandeln, da ja das Denken, indem es zu einem Gedanken seine Begründung hinzufügt, nicht das Objekt wechselt. Der Annahme, daß Plato die erste Bestimmung des Verhältnisses von Meinen und Erkennen, die ihm von Socrates überkommen sei, später im Interesse der Ideenlehre durch die andere ersetzt habe, steht der Umstand entgegen, daß in einigen seiner Dialoge, und zwar solchen aus der Periode der höchsten Entwickelung seiner Lehre, beide Bestimmungen vorkommen. Dann bleibt, um den Widerspruch zu beseitigen, wohl nur die Erklärung übrig, daß in den Ausführungen, die den Unterschied des Meinens und des Wissens auf denjenigen der Dinge und der Ideen zurückführen, das Wort Meinen in einem engeren Sinne genommen sei als in der Definition, nach welcher die Erkenntniß die richtige Meinung einschließt, indem hier alle Gedanken, welche der sie Denkende nicht hinlänglich zu begründen im Stande sei,

gleichviel ob sie auf Sinnliches oder auf Intelligibeles gehen, dort nur diejenigen, welche der Natur ihrer Gegenstände zufolge gar keiner abschließenden Begründung fähig seien, Meinungen genannt werden. Ueber die Sinnendinge, wäre alsdann zu sagen, kann man nur Meinungen haben, richtige und unrichtige, denn was man auch immer zur Begründung einer richtigen Meinung über Wahrnehmbares beibringen kann, so ist es doch immer unvollständig, das Gemeinte bleibt für unsere Vernunft ein Zufälliges, etwas, was, soweit es auf unsere Vernunft ankommt, in der Welt auch fehlen könnte. Dagegen von richtigen Meinungen über das Intelligibele, z. B. über das Wesen der Besonnenheit oder der Gerechtigkeit oder über mathematische Beziehungen, kann man zur Erkenntniß, daß es sich vernunftnothwendig so verhalte, fortschreiten.

2. Die Seelen und die materielle Welt.

Das Bestehen der ewigen Weltordnung, welche den Ideen ihre Gültigkeit verleiht, kann nicht anders gedacht werden denn als Enthalten-sein in der Vernunft Gottes. So fand die Ideenlehre ihren Abschluß in der Erkenntniß des Daseins Gottes. Das Nächste, wovon nunmehr zu handeln sein wird, ist Platos Ansicht von der allgemeinen Natur der Dinge, die nicht Gott sind, und ihrem Verhältnisse zu Gott.

Hier kommt zunächst der Sophistes in Betracht. In diesem Dialoge sucht Plato sowohl diejenigen, welche mehrere Urwesen annehmen, um aus der Verbindung derselben die Dinge entstehen zu lassen, als auch die eleatische Lehre von der bloßen, alle Vielheit ausschließenden Einheit des Seienden zu widerlegen und zu zeigen, daß das Seiende nothwendig als Eines und Vieles, nämlich als ein einheitliches, viele Theile in sich schließendes Ganzes gedacht werden müsse. Desgleichen wendet er sich gegen die eleatische Bestimmung des Einen Seienden, daß es, alle Bewegung ausschließend, völlig unthätig beharre. Wie mit der Einheit die Vielheit, so müsse das Seiende auch mit der Ruhe des sich selbst Gleich-bleibens die Thätigkeit verbinden, und näher sei dem Einen Ganzen des Seins (von diesem, nicht, wie meistens angenommen wird, vergleiche oben S. 76, von den Ideen, ist die Rede) Leben, Seele und Vernunft zuzugestehen. Allerdings habe Parmenides mit Recht behauptet, daß sich Vielheit und Bewegung nicht ohne ein Nicht-sein denken lassen, aber dieses Nicht-sein in das Seiende hineinzulegen, sei kein Widerspruch, denn dasselbe sei nicht das Gar-nicht-sein, sondern dasjenige Nicht-sein, welches einem Seienden insofern zukomme, als dasselbe nicht das von ihm Verschiedene sei. Zwischen den beiden auf das Weltganze bezüglichen Erörterungen (daß dasselbe als eine Einheit, die eine Vielheit von

Theilen in sich fasse, und daß es als lebendige Vernunft gedacht werden müsse) wendet sich der Dialog gegen die Materialisten (als deren Vertreter er den Antisthenes im Auge zu haben scheint), welche nur das, woran man sich stoßen und was man betasten könne, für seiend gelten lassen wollen, und gegen diejenigen (wahrscheinlich sind die Megariker gemeint), welche nur gewissen intelligibelen und unkörperlichen Gebilden (*νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη*), denen kein Vermögen des Thuns und des Leidens zukomme, wahrhaftes Sein zugestehen, alles Andere aber für ein bloß Werdendes erklären, und hebt gegen beide das wirkliche Sein unkörperlicher, lebendiger Seelen hervor. Als Theile, welche das einheitliche Ganze des Seienden, die göttliche Vernunft, in sich fasse, giebt also der Sophistes die Seelen an.

Es ist schon darauf hingewiesen worden (S. 79), daß die Annahme des Daseins Gottes der Lehre, daß nur das vollkommen Erkennbare Sein habe und vollkommen erkennbar nur die Ideen seien, widerspricht. Durch den Sophistes wird dieser Widerspruch gesteigert, indem derselbe über das Wesen Gottes eine Bestimmung aufstellt, welche nach den das Erkennen und seine Gegenstände betreffenden Ausführungen vom wahrhaft Seienden ganz und gar ausgeschlossen ist, die Veränderlichkeit oder das Werden; denn welcher Art auch immer die Bewegung, die jener Dialog von dem wirklich Seienden fordert, sein mag, so kann sie nicht ohne Veränderung und Werden gedacht werden, wenn das Wort Bewegung nicht in einem von dem gebräuchlichen völlig verschiedenen unbekannten Sinne genommen werden soll. Mit derselben Schwierigkeit wie die Bejahung des Daseins Gottes ist offenbar diejenige des Daseins der Seelen behaftet. Der Ideenlehre zufolge müßten die Seelen nicht zu dem wahrhaft Seienden, sondern zu demjenigen, was zwischen Sein und Nicht-sein in der Mitte steht (siehe oben S. 77), gerechnet werden. Zwar hat Plato, wo er den Ideen als dem ganz und gar Seienden die Dinge als ein Mittleres zwischen Seiendem und Nichtseiendem gegenüberstellt, nur die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, das *αἰσθητὸν* oder *ὁρατὸν γένος* im Auge; an die Seelen, die er zu dem *νοητὸν γένος* rechnet, scheint er hier auffallenderweise gar nicht zu denken; aber die Seelen sind doch nach ihm ebenso wenig wie die sinnlich wahrnehmbaren Dinge Ideen und stehen in demselben Verhältnisse wie jene zu den Ideen, indem sie denselben nachgebildet sind und in einer unvollkommenen Weise an ihnen theilhaben, und hieraus folgt, daß auch sie des vollen Seins entbehren. Im Phädo und im zehnten Buche der Republik unterscheidet Plato zwischen dem, was die Seele an und für sich, und dem, was sie nur in ihrer Verknüpfung mit dem Leibe ist, und schreibt ihr nur in der Beschaffenheit, die sie an und für sich hat, wahrhaftes Sein zu. An und für sich ist sie unsichtbar, ein Gegenstand des inneren Denkens (ein *νοητόν*), göttlich, eingestaltig, sich selbst gleichbleibend, unauflöslich, unentstanden und unvergänglich,

im Gegensatze zu dem durch Denken nicht erfaßbaren (ἀνόητον), vielgestaltigen, nie sich selbst gleichbleibenden, der Auflösung unterworfenen Leibe. Durch die Gemeinschaft mit dem Leibe aber ist sie verunstaltet und erscheint nicht als das, was sie der Wahrheit nach ist, gleich dem Meergotte Glaukos, dessen Gliedmaßen durch die Wellen zerstoßen und zerschlagen sind und denen Muscheln und Seetang angewachsen sind, so daß er eher einem Ungeheuer ähnlich sieht als dem, was er vorher war. Indessen wird durch diese Unterscheidung der Abstand zwischen den Ideen als dem allein wahrhaft Seienden und den Seelen doch nur verringert, nicht aufgehoben.

Das wahrhafte Sein der Seelen schließt nach Platos Ueberzeugung die Möglichkeit ihres Entstehens und Vergehens aus. Von den besonderen Gründen, mit denen er namentlich im Phädo den Glauben sowohl an die Präexistenz als auch an die Unsterblichkeit zu sichern gesucht hat, ist eines bereits oben (S. 73) erwähnt worden, des von der Auffassung des Erkennens als Sich-erinnerns hergenommenen. Es mag noch kurz des Beweises gedacht werden, welcher den Abschluß der mannigfachen Erwägungen bildet, die der Phädo diesem Gegenstande widmet. Davon ausgehend, daß es zum Wesen der Seele gehöre, dem Leibe, dem sie einwohne, Leben mitzubringen, glaubt derselbe darthun zu können, daß es ein Widerspruch sei, zu denken, die Seele selbst könne jemals das Gegentheil des Lebens, den Tod, annehmen, nicht minder, als wenn man es für möglich hielte, die Zahl Drei vermöge jemals die Ungeradheit mit der Geradheit zu vertauschen. Auf die Daseinsweise der Seele vor der Geburt und nach dem Tode beziehen sich in Platos Schriften eine Reihe phantasievoller mythischer Erzählungen und Schilderungen. Im Uebrigen mannigfach von einander abweichend, stimmen dieselben im Allgemeinen darin überein, daß die Seelen aus einem ihrer göttlichen Natur angemessenen, körperlosen Leben in das irdische Dasein hinabgesunken seien, und daß diejenigen, die sich durch Streben nach dem Göttlichen und Ueberwindung der Begierde dessen würdig gemacht haben, in den seligen Urzustand zurückkehren, während die anderen nach dem Spruche des Todtengerichtes an einen Ort unter der Erde verwiesen werden, theils um dort zu ewiger Strafe zu bleiben, theils um später wieder mit einem menschlichen oder auch einem thierischen Leibe verknüpft zu werden. Inwieweit Plato diesen Vorstellungen Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit beigemessen haben mag, muß dahingestellt bleiben.

Nähere Auskunft über die allgemeine Natur der Seele giebt Plato nicht. Und was sich über die besonderen Verhaltungsweisen derselben in seinen Schriften findet, gehört zu den logischen und ethischen Lehren. Zu den ethischen gehört insbesondere auch seine Unterscheidung von Theilen der Seele, die daher erst im nächsten Abschnitte zur Sprache kommen soll. —

Auf die Frage, wie sich die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, die körperlichen Dinge, zu dem Gegensatze des Seins und des Nicht-seins verhalten, giebt Plato im Sophistes keine direkte Antwort. Wenn er hier aber das Ganze des Seienden für vernünftigen Geist, der eine Vielheit von Seelen einschließe, erklärt, so liegt die Vermuthung nahe, daß er, wie vor ihm Parmenides, die materielle Welt für eine bloße Scheinwelt gehalten habe. Denn daß auch die materiellen Dinge Theile des göttlichen Geistes seien, kann er doch nicht wohl angenommen haben, und wenn dieselben nicht in dem Ganzen des Seienden enthalten sind, so bleibt doch wohl nur übrig, daß sie gar nicht sind, sondern nur zu sein scheinen. Der Satz der Republik, daß die Sinnendinge ein Mittleres zwischen dem völlig Seienden und dem völlig Nicht-seienden seien, wäre nach dieser Auffassung dahin zu verstehen, daß die Wahrnehmungen derselben, ungleich den bloßen Einbildungen, durch ein wirklich Seiendes in uns hervorgebracht werden, nämlich durch dieselbe Thätigkeit und Veranstaltung der alle Seelen in sich fassenden göttlichen Vernunft, deren Erzeugniß die ideale Weltordnung ist, — eine Auslegung, die sich darauf berufen kann, daß Plato in der Republik die Spiegelbilder der Körper zu den Körpern selbst in ein analoges Verhältniß setzt wie die Körper zu dem ganz und gar Seienden, und auch im Sophistes von den Bildern zeigt, daß in ihnen Sein und Nicht-sein verflochten seien, indem ein Bild nicht das Wahrhafte, dessen Bild es sei, aber doch wirklich Bild sei. Zwar haben hervorragende Kenner des Alterthums behauptet, der subjektive Idealismus (d. i. die Lehre, daß die materielle Welt nur ein scheinbares Dasein habe) sei dem ganzen Alterthum fremd und müsse ihm vermöge seines ganzen Standpunktes fremd sein, da er ein Bewußtsein von der Bedeutung der Subjektivität voraussetze, wie es in dieser Stärke und Einseitigkeit erst der neueren Zeit aufgegangen sei. Allein es ist schwer verständlich, wie sich diese Behauptung mit Thatsachen, die jene Gelehrten selbst in ihrer Geschichtsschreibung anerkennen, vereinigen lasse. Denn zwar die eleatische Lehre, daß der, welcher der Vernunft und nicht der trügerischen Meinung folge, nichts Anderes als das göttliche, sich selbst zum Gegenstande habende Denken für seiend anerkennen könne, bringen sie mit ihrer Vorstellung von dem ganzen Standpunkte des Alterthums in Einklang, indem sie annehmen, daß Parmenides das göttliche Denken für eine ihren Raum gleichmäßig und lückenlos erfüllende Kugel gehalten habe, aber auch sie erzählen doch, daß Protagoras die vom Wahrnehmen unabhängige Existenz des Wahrgenommenen geleugnet, daß auch Gorgias die Möglichkeit des Zusammenfallens eines Vorgestellten, wie es doch die Sinnenwelt ist, mit einem Seienden bestritten, und daß Aristipp den Sinnen die Fähigkeit, uns über etwas Anderes als unsere eigenen psychischen Zustände zu belehren, abgesprochen habe, und das in diesen Lehren sich aussprechende Bewußtsein

von der Bedeutung der Subjektivität reicht doch wohl zu dem Gedanken aus, welchen sie Plato nicht zutrauen zu dürfen glauben.

Auf eine bestimmte, durchaus eindeutige Erklärung Platos kann sich die Vermuthung, daß er den Sinnendingen kein wirkliches Dasein beigemessen habe, nicht berufen. Doch fehlt es in seinen Schriften nicht an weiteren Ausführungen, die derselben zur Stütze dienen können. So giebt er in dem Dialoge, an den sich der Sophistes ausdrücklich anschließt, im Theätet, nachdem er die Lehre des Protagoras, daß Erkenntniß und sinnliche Wahrnehmung dasselbe seien, eingehend widerlegt hat, seine Zustimmung zu der Behauptung, daß dem Wahrgenommenen kein anderes Sein als das im Wahrgenommen-werden bestehende zukomme, deutlich genug zu erkennen. Im siebenten Buche der Republik vergleicht er diejenigen, welche mit den Sinnen das Wirkliche zu erfassen meinen, mit Gefangenen, die in einer dunkelen Höhle so gefesselt sind, daß sie nur die Wand derselben erblicken können, und die nun die Schatten, welche hinter ihnen befindliche, von einem noch weiter zurückliegenden Feuer beleuchtete Dinge auf diese Wand werfen, für wirkliche Dinge halten und in dem Wechsel der Schatten das Vorhergehende als die Ursache des Nachfolgenden betrachten. Auch die gleich zu erwähnende Beschreibung der Materie im Timäus fällt für die Ansicht, daß Plato der sinnlichen Wahrnehmung keine Wahrheit beigemessen habe, schwer ins Gewicht.

Gegen die in Rede stehende Vermuthung scheint der Timäus zu zeugen, indem derselbe die Welt als ein Werk darstellt, welches Gott, auf ein ewiges Urbild (die Ideen) blickend, aus der unabhängig von ihm bestehenden Materie gebildet habe. Allein dieser Dialog will gar nicht strenge Wahrheit darlegen; er will, wie er selbst erklärt, nur versuchen, was sich mit den Annahmen, die den Anschein für sich haben, ausrichten lasse. Wie der zweite Theil des Gedichtes des Parmenides will er zeigen, wie man, wenn man an der Voraussetzung festhalte, daß die Sinnendinge wirklich existiren, die materielle Welt etwa denken müsse, um sich möglichst wenig von der Wahrheit zu entfernen. Dazu kommt, daß er Wissenschaftliches und Märchenhaftes in einer Weise mischt, welche es unmöglich macht, das Eine von dem Anderen zu scheiden. Müßte man nach dem Timäus annehmen, daß Plato dem ewigen Gott eine ewige Materie gegenübergestellt habe, so auch, daß er zu diesen beiden Prinzipien noch ein Drittes, die Ideenwelt, gefügt habe, was, wie die verschiedensten Deutungen seiner Lehre anerkennen, in Wirklichkeit nicht seine Meinung gewesen sein kann. Man müßte ferner auch annehmen, daß er einen zeitlichen Anfang des Seins der Seelen angenommen habe, was wiederum anderen Dialogen widersprechen würde. Ja, wenn allen Aufstellungen des Timäus, die sich von dem offenbar Mythischen des Dialogs absondern lassen, wissenschaftliche Bedeutung beizumessen wäre, so enthielte

er einander direkt widersprechende Lehren, denn an der einen Stelle wird die Materie als ein ursprünglich unsichtbares und gestaltloses, aller Form und Bestimmtheit ermangelndes Etwas, an der anderen als das nur der Ordnung entbehrende, in regelloser Bewegung sich befindende Chaos beschrieben. Hat man sich erst davon überzeugt, daß der Timäus ein unauflösliches Gewebe aus Märchenpoesie, Ansichten, die dem Standpunkte der sinnlichen Erfahrung entsprechen, und philosophischen Gedanken ist, so wird man in der Art, wie er die ursprüngliche Materie beschreibt, sogar einen Beweis für die Ansicht, daß Plato die materielle Welt für eine bloße Scheinwelt gehalten habe, erblicken müssen. Eine schwierige und dunkele Sache nennt er sie — den Stoff, der die Nachbilder des Seienden auf eine schwer zu sagende und wunderbare Art in sich aufnehme, ein Unsichtbares und Gestaltloses, Alles in sich aufzunehmen Bereites, das unbegreiflicherweise am Intelligibelen theilhabe, ein schwer zu Fassendes, — dasjenige, welches, selbst unvergänglich, Allem, was Werden habe, eine Stätte darbiete, und ohne, wie die ihm eingeprägten Abbilder des Seienden, den Sinnen zugänglich zu sein, auch nicht durch ein rechtmäßiges, sondern nur durch ein gewisses illegitimes Denken erfaßt werden könne, ein kaum Glaubliches, welches mache, daß wir, wenn wir ihm das Auge zuwenden, in den Zustand des Träumens gerathen und sagen, alles Seiende sei nothwendig an einem Orte und nehme einen Raum ein, dasjenige aber, was weder auf Erden noch irgendwo am Himmel sei, sei nichts. Und diesem kaum glaublichen, eigenschaftslosen Etwas, von welchem wir weder durch die Sinne noch durch die Vernunft wissen, welches wir zu dem Inhalte des sinnlichen Wahrnehmens mit einem Gedanken, der nur ein Bastard der Vernunft ist, hinzudenken, sollte Plato wirkliches Dasein zugeschrieben haben?

Hervorragende Forscher haben nachzuweisen versucht, Plato habe unter dem bildsamen Prinzip (ἐκμαγεῖον), welches er im Timäus als etwas Ursprüngliches Gott gegenüberstelle, nicht ein materielles Substrat verstanden, wenngleich er die Grundlage des sinnlichen Daseins unleugbar wie ein solches beschreibe, sondern den bloßen Raum, diesen aber habe er dem Nichtseienden gleichgesetzt. So stimme der Timäus mit der Republik überein, welche die Gegenstände des Meinens, die Sinnendinge, für ein Mittleres zwischen dem durchaus erkennbaren Seienden und dem durchaus unerkennbaren Nicht-seienden erkläre. Auf große innere Wahrscheinlichkeit kann diese Ansicht jedenfalls keinen Anspruch machen. Ist es, wie sie selbst hervorhebt, unwahrscheinlich, daß Plato der Idee, im Widerspruche mit seiner Erklärung, daß nur ihr wahres Sein zukomme, eine zweite gleichfalls ewige und in allem Wechsel ihrer Formen ihrem Wesen nach sich gleichbleibende Substanz zur Seite gestellt habe, so gilt dies in derselben Weise von der Gegenüberstellung der Ideenwelt und des bloßen Raumes. Geradezu

widersinnig aber wäre doch dieser Dualismus der Ideenwelt und des Raumes, wenn er den Unterschied seiner beiden Prinzipien, die natürlich beide sein müssen, um Prinzipien sein zu können, darein setzte, daß das eine ein seiendes, das andere ein nicht-seiendes Seiendes oder daß das eine ein seiendes Seiendes, das andere ein seiendes Nicht-seiendes sei. Unglaublich ist es auch, daß Plato gemeint habe, die physischen Körper seien wie die geometrischen aus bloßem Raume gebildet. Wenn hiergegen behauptet wird, er lehre im Timäus ausdrücklich mit Philolaus (siehe oben S. 22), daß die Körper aus letzten Bestandtheilen rein geometrischer Natur (das Feuer aus Tetraedern, die Luft aus Oktaedern, das Wasser aus Ikosaedern, die Erde aus Hexaedern) zusammengesetzt seien, so ist das mit Recht bestritten worden; nicht die letzten Bestandtheile der Körper selbst, sondern nur ihre Formen bringt der Weltbildner durch eine geometrische Konstruktion hervor; die letzten Bestandtheile der Körper entstehen aus dem bildsamen Prinzipe, indem dieses die Formen in sich aufnimmt. Und auch das wäre mindestens unbegreiflich, wie Plato, wenn er den Raum für etwas weder der Vernunft noch der sinnlichen Wahrnehmung Zugängliches gehalten hätte, die Geometrie hätte zur wahrhaften Erkenntniß rechnen können.

Nächst dem Timäus ist es namentlich der Philebus, auf welchen sich die Ansicht, daß Plato der Ideenwelt ein anderes Prinzip, sei es eine raumerfüllende Materie, sei es den bloßen Raum, gegenübergestellt habe, berufen zu können glaubt, jedoch wiederum mit Unrecht. Indem Plato in diesem Dialoge den Grundgedanken der pythagoreischen Lehre in die seinige hineinzunehmen versucht, stellt er, wie im Timäus, drei Prinzipien auf: das Unbegrenzte oder Unendliche, das Begrenzte und die Ursache der Vereinigung dieser beiden. Aber nur zwei derselben gehören zu den im Timäus angegebenen, das Begrenzte und die Ursache, indem er unter jenem die Ideen, unter diesem die göttliche Vernunft versteht. Das Unbegrenzte fällt nicht mit der Materie zusammen. Es bedeutet dasjenige, was eine Quantitäts- oder eine Gradbestimmtheit hat und über jedes bestimmte Maß der Quantität oder des Grades hinaus zunehmen oder abnehmen kann, wie das Wärmere und das Kältere, das Trockenere und das Feuchtere, das Größere und das Kleinere, die Luft und die Unluft; und, so scheint es wenigstens, schon in der intelligibelen, nicht erst in der sinnlichen Welt soll dieses Prinzip vorkommen. Angenommen nun auch, Plato habe unter dem Unbegrenzten die Materie doch wenigstens mitbegriffen, so würde doch der Schluß, daß er derselben wirkliches Dasein beigemessen habe, nicht gerechtfertigt sein, so wenig, wie es der andere sein würde, daß er, das im Theätet dem Protagoras Zugestandene (siehe oben S. 85) vergessend, die Kälte und die Wärme für Eigenschaften gehalten habe, die den Dingen an sich zukommen, da er das Kältere und das Wärmere als Beispiele des

Unbegrenzten anführe. Denn erst müßte nachgewiesen werden, daß er in dem betreffenden Abschnitte des Philebus Veranlassung gehabt habe, den Standpunkt der philosophischen Seinslehre in aller Strenge zur Geltung zu bringen.

Es muß noch erwähnt werden, daß Plato im Philebus und im Timäus die materielle Welt als ein beseeltes Wesen darstellt. Im Philebus begründet er diesen Gedanken mit der Erwägung, daß, wie die Leiber der beseelten Wesen Theile der allgemeinen Materie seien, so auch ihre Seelen aus einer Wesenheit, die zum Weltganzen gehöre, stammen müssen, sowie mit dem Hinweise auf die Weisheit und Vernunft, die uns im Bau der Welt entgegentreten und nur als Weisheit und Vernunft einer Seele gedacht werden können. Weder diese Begründung noch die sonstigen Angaben des Philebus deuten darauf hin, daß Plato unter der Weltseele ein von Gott verschiedenes Wesen verstanden hätte. Der Timäus dagegen unterscheidet zwischen Beiden. Indem, erzählt dieser Dialog, Gott wollte, daß Alles gut sei, erwog er, daß ein Ganzes, welches ohne Vernunft sei weniger schön sein werde als eines, welches Vernunft besitze, daß aber Vernunft keinem Wesen ohne Seele zukommen könne. Deßhalb pflanzte er Vernunft in eine Seele, die er durch Mischung des untheilbaren und sich immer auf gleiche Weise verhaltenden Seins mit dem theilbaren, körperlichen, bildete, und fügte diese Seele dem Körper der Welt so ein, daß sie von der Mitte aus das Ganze durchdrang und dasselbe noch von außen umhüllte. Nach bestimmten Zahlenverhältnissen getheilt und der Länge nach in kreisförmig gebogene Streifen, die das Gerüst der Welt ausmachen, gespalten, bewegt die Seele sich selbst und den Körper der Welt und gewinnt von dem, was sie berührt, richtige Meinungen und, soweit die Natur desselben es zuläßt, vernünftige Einsicht. Daß diese sinnlich-phantastische Erzählung, deren Einzelheiten noch mährchenhafter als die angegebenen allgemeinen Züge sind, nicht ernst genommen werden darf, ist selbstverständlich. Aber auch der Darstellung des Philebus gegenüber darf man, wenn man es für wahrscheinlich hält, daß Plato der materiellen Welt kein wirkliches Dasein zugeschrieben habe, bezweifeln, daß er wirklich an das Beseelt-sein dieser Scheinwelt geglaubt, d. h. daß er angenommen habe, das Ganze der materiellen Welt weise in analoger Weise, wie es die Thier- und die Menschenleiber thun, auf das Dasein einer Seele hin, auf das Dasein einer Seele also, der die uns erscheinende Welt als ihr Leib erscheine. Denn auch im Philebus redet Plato vom Standpunkte des Glaubens an das Dasein des sinnlich Wahrgenommenen; es ließe sich aber wohl verstehen, wenn er in den Betrachtungen des Weltalls von diesem Standpunkte aus die schon von Socrates gebilligte Vorstellung, daß Gott in der Welt wie die Seele im Leibe sei und herrsche, oder daß er mittelst einer von ihm

geschaffenen und ihn vertretenden Seele mit der Welt in Verbindung stehe, für unentbehrlich gehalten hätte.

3. Die Tugend und das Gute.

Wenn Plato die Schranken aufhob, in die sein Lehrer die Philosophie einschließen zu müssen geglaubt hatte, und im Zusammenhange mit den Untersuchungen über das Erkennen die alten Bemühungen um den Begriff des Seins und des alles Seiende in sich fassenden Ganzen wieder aufnahm, so hatte dies nicht die Folge, daß ihm die Fragen, die Socrates ausschließlich am Herzen gelegen und die auch ihn selbst zuerst beschäftigt hatten, die Fragen, welche die von der Vernunft geforderte Weise des Lebens und die Aussichten der Menschen auf Glückseligkeit betreffen, nachher weniger dringend erschienen wären. Vielmehr kehrte er zu ihnen immer wieder zurück; in ihrer Beantwortung erblickte er eine nicht minder wesentliche Aufgabe der Philosophie als in derjenigen der auf das Erkennen und das Sein bezüglichen. Die Erkenntniß des Ganzen des Seins und der allgemeinen Natur der Dinge fordert nach seiner Auffassung zu ihrer Ergänzung diejenige, welche die Bestimmung und das Loos des Menschen zum Gegenstande hat, und diese kann nur im Zusammenhange mit jener sicher begründet und zum Abschluß gebracht werden: die Seinslehre vollendet sich in der Ethik, die Ethik erweitert sich zur Seinslehre. Auch wies er der Ethik nicht etwa insofern eine untergeordnete Stellung im Ganzen der Philosophie an, als er ihren Werth lediglich in ihren Nutzen, in die Leitung, die sie dem Menschen gewährt, gesetzt hätte; vielmehr ist es unverkennbar, daß er sie für ebenso unentbehrlich zur Befriedigung des Wissenstriebes der Vernunft hielt wie die übrigen Theile der Philosophie.

Die ethischen Lehren Platos schließen sich aber aufs Engste an diejenigen des Socrates an; sie sind das Ergebniß einer Fortbildung und theilweisen Umbildung derselben.

Mit Socrates stimmt er zunächst darin überein, daß das vernünftige oder, was dasselbe ist, das tugendhafte Wollen und Handeln dasjenige ist, in welchem der auf den Gewinn des Guten oder Werthvollen und die Abwendung des Ueblen überhaupt gerichtete Wille sich mit sich selbst in Uebereinstimmung befindet. Die Lebenskunst ist eine Meßkunst, die Kunst, richtig abzuwägen, was eine Entscheidung uns an Gutem und an Ueblem bringen werde. Wer unrichtig, unvernünftig, unsittlich lebt, folgt besonderen Neigungen und Begierden, deren Befriedigung ihm mehr Ueblès als Gutes, also etwas einträgt, was dem allgemeinen Ziele seines Wünschens und Begehrens widerspricht. In diesem Sinne heißt es im Gorgias von den

Rednern, die in ihrem Interesse das Volk wissentlich auf falsche Wege leiten: sie thun zwar, was ihnen das Beste zu sein scheint, aber nicht, was sie wollen; und in der Republik wird von der Seele, in welcher eine tyrannische Verfassung besteht, d. h. in welcher sich Begierden, die im Interesse des allgemeinen Zieles des Begehrens unterdrückt werden müßten, zu Tyrannen aufgeworfen haben, gesagt: sie thue am wenigsten, was sie gern wolle, und sei deshalb immer voll Schrecken und Reue, immer bedürftig und ungesättigt.

Auch an dem socratischen Satze, daß das Wollen und Handeln durch das Urtheil über das, was gut und was übel sei, bestimmt werde, daß mithin alles unrichtige Handeln auf Irrthum beruhe, also Niemand freiwillig Böses thue, und die Tugend mit dem Wissen um das Gute und das Ueble zusammenfalle, hält Plato fest. Er fügt diesem Satze aber — wohl nicht gegen die Meinung des Socrates, sondern dieselbe genauer und vollständiger zum Ausdruck bringend (vergleiche oben S. 56 f.) — zwei nähere Bestimmungen hinzu, ohne die er weder mit dem Zeugnisse des sittlichen Bewußtseins noch mit den Thatsachen der Erfahrung vereinbart werden könnte. Erstens nämlich erkennt er an, daß nicht bloß die Erkenntniß im höchsten Sinne des Wortes, sondern schon richtige Meinungen, die der Mensch nicht durch Philosophie und Vernunft gewinnt, sondern göttlicher Fügung verdankt und durch Uebung und Gewöhnung ausbildet und befestigt, den richtigen Weg zu führen vermögen. Zweitens hebt er wiederholt mit Nachdruck hervor, daß das Bestimmtwerden des Vermögens des Begehrens durch dasjenige des Erkennens nur die Eine Seite des Verhältnisses dieser beiden Vermögen sei, indem auf der anderen Seite auch umgekehrt das Urtheil über Werth und Unwerth einer Sache durch Begierde und Furcht beeinflußt werde. Die Willensentscheidung folgt freilich stets dem Ausspruche des theoretischen Vermögens, aber wo die Erkenntniß, wie man sich verhalten muß, um mit sich selbst in Uebereinstimmung zu bleiben, den Lüsten und Begierden widerstreitet, ist sie in Gefahr, durch diese aus der Seele vertrieben zu werden. Der Mensch redet sich in solchem Falle gern ein, daß das, was er heftig begehrt, ein wirklich Gutes, oder daß das, was ihn mit Furcht erfüllt, ein wirklich Uebles sei, und nachdem er es sich eingeredet, entscheidet sich sein Wille dem bestochenen Urtheile gemäß. Darin besteht der Vorzug der Erkenntniß im engeren Sinne des Wortes vor der bloßen richtigen Meinung, daß sie gegen solche Angriffe des vernunftlosen Begehrens besser Stand hält, (vergleiche oben S. 70), und so ist die auf eigentlicher Erkenntniß beruhende, die philosophische Tugend eine höhere als die auf bloßen richtigen Meinungen beruhende gewöhnliche. Und nicht bloß vertreibt die vernunftlose Begierde vielfach die richtige Ansicht, sie ist auch ein Hinderniß, daß die Seele über-

haupt erst zur Erkenntniß, was wahrhaft gut und was wahrhaft übel ist, gelange. Erst muß der Mensch frei werden von der Gewalt der der Vernunft feindlichen Lüste und Begierden, bevor er zur Erkenntniß gelangen kann; denn (wie es im Phädo heißt) nur der Reine darf das Reine berühren. Bei der Bildung zur Philosophie kommt es, erklärt die Republik, nicht darauf an, der Seele die Erkenntniß einzusetzen wie blinden Augen das Licht, sondern stufenweise muß sie an das Licht der Erkenntniß gewöhnt werden, indem ihr die Bleigewichte der Lüste abgenommen werden. Von den Materialisten wird im Sophistes gesagt, man müsse sie erst besser machen, ehe man sie überzeugen könne.

Mit dieser genaueren und vollständigeren Bestimmung des Verhältnisses von Tugend und Wissen stehen im engsten Zusammenhange die Gedanken, durch welche Plato die socratische Lehre von der Einheit der Tugend fortgebildet hat. Auch nach ihm ist die Tugend nicht eine Gattung, welche mehrere von einander unabhängige Arten in sich faßt, noch eine Sammlung für sich bestehender Vorzüge, die auch schon einzeln Tugenden genannt werden dürften, sondern eine untheilbare Einheit. Aber sie stellt sich von mehreren Seiten dar, oder sie hat mehrere Zweige, deren keiner von dem anderen abgetrennt werden könnte, ohne das, was ihm die Bedeutung eines Zweiges der Tugend giebt, zu verlieren. Und nur mit einer dieser Seiten oder einem dieser Zweige, nicht dem allseitig und in seiner Vollständigkeit aufgefaßten Ganzen der Tugend, ist das Wissen, worin das wahrhaft Gute und das wahrhaft Ueble bestehe, die Weisheit, identisch. Von der Weisheit (σοφία, φρόνησις) muß zunächst, zufolge des über das Verhältniß der Erkenntniß zu dem vernunftlosen Begehren Bestimmten, unterschieden werden die Kraft der Seele, die richtigen Meinungen über das, was furchtbar und was nicht furchtbar ist, zu bewahren und zu retten in Lust und Schmerz, Begierde und Furcht. Plato nennt diese Tugend Tapferkeit (ἀνδρία). Der Weisheit und der Tapferkeit fügt er noch zwei weitere Kardinaltugenden hinzu: die Besonnenheit oder Gesittung (σωφροσύνη) und die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη). Die erstere, erklärt er, bestehe in der Zügelung gewisser Lüste und Begierden (ἐγκράτεια), sie sei der Zusammenklang und die Harmonie des von der Natur Niedrigeren und des Höheren in der Seele, indem dieselben einmüthig seien, welches von ihnen beiden herrschen solle. Man wird hiernach sagen dürfen, gesittet sei derjenige, in welchem das Ganze der ihm als Sinnenwesen eigenen Neigungen und Triebe theils von Natur theils infolge der fortgesetzten Bethätigung der Tapferkeit so gestaltet sei, daß es so wenig als möglich hindere, in der Erkenntniß des Guten fortzuschreiten und die gewonnene Erkenntniß in allen Lagen des Lebens festzuhalten, daß es also so wenig als möglich die Tugend der Tapferkeit auszuüben Veranlassung biete. Die Gerechtigkeit

beschreibt Plato als die Tugend, die den drei anderen die Kraft gebe, sich zu entwickeln, und ihnen Schutz gewähre; ihre Thätigkeit sei nicht eine nach außen gehende, sondern die innere, durch welche die Seele richtige Ordnung und Zusammenklang in sich hervorbringe. Die Gerechtigkeit ist demnach die Tugend, durch die der Mensch sich selbst zur Tugend anhält, die Tugend der Selbstbestimmung und der Selbsterziehung zur Tugend, die Kraft des Gewissens, die Moralität im engeren Sinne des Wortes. Vergleicht man die Weisheit, die Tapferkeit und die Gesittung mit Zweigen der Tugend, so ist die Gerechtigkeit als der Stamm, aus welchem dieselben hervorwachsen, zu betrachten.

Die Theilung der Tugend in die drei Zweige der Weisheit, der Gesittung und der Tapferkeit führt Plato auf die Unterscheidung dreier Kräfte oder Theile der Seele zurück: des vernünftigen Theils (*λογιστικόν, νοῦς*), des eifernden oder zornmüthigen (*θυμός, θυμοειδές, ὀργή*) und des begehrlichen (*ἐπιθυμητικόν*). Der erstere hat (nach dem Timäus) seinen Sitz im Kopfe, der zweite in der Brust, der dritte unterhalb des Zwerchfells. Der vernünftige Theil ist der lernbegierige und weisheitsliebende, und mit ihm stellt die Seele Erwägungen an, was zu thun und zu lassen sei. Er ist es demnach, der die Seele weise macht. Der eifrige oder zornmüthige Theil ist derjenige, vermöge dessen Jemand unwillig gegen sich selbst ist und sich schilt, wenn er sich gegen seine bessere Einsicht von den Begierden hat hinreißen lassen, sich mit aller Macht zur Wehr setzt, wenn ihm Unrecht geschieht, zu herrschen, zu streiten und zu siegen begehrt und Ehre und Ruhm liebt. Vermöge dieses Theiles besitzt die Seele die Tugend der Tapferkeit. Dem begehrlichen Theile wohnen die Triebe ein, welche, wie die des Hungers, des Durstes und der Geschlechtsliebe, der Seele zufolge ihrer Verknüpfung mit dem Leibe eignen, sowie das Trachten nach Geld und Gut als Mitteln des sinnlichen Wohlseins. In der Willigkeit desselben, der Vernunft zu gehorchen, besteht die Gesittung. Die beiden niedrigeren Seelentheile gleichen einem Gespann Rosse, das eine schön und edel und durch bloßen Zuruf sich lenken lassend, das andere mit allen Fehlern der Gestalt behaftet, wild und störrisch, schwer zu bändigen und kaum der Peitsche gehorchend, der vernünftige Theil dem Führer des Gespannes. Oder man denke sich ein ungestaltes Thier mit vielen Köpfen wilder und zahmer Thiere, einen Löwen und einen Menschen zu Einem Wesen zusammengewachsen, so ist das vielköpfige Thier das Bild des begehrlichen Theils, der Löwe dasjenige des eifernden, während der Mensch die Vernunft darstellt. Wer das Unrecht-thun für nützlich, das Gerecht-handeln für nutzlos erklärt, der räth nichts Anderes, als das vielgestaltige Thier und den Löwen zu pflegen und stark zu machen, und sie, statt sie an einander zu gewöhnen und mit einander zu befreunden, sich beißen und auffressen zu lassen, den Menschen aber auszuhungern und

zu schwächen, so daß er sich müsse schleppen lassen, wohin gerade das eine oder das andere jener beiden ihn ziehe; wer dagegen die Gerechtigkeit rühmt, der behauptet, man müsse von dem vielköpfigen Thiere nur das Zahme füttern und aufziehen, dagegen den Menschen so kräftig als möglich machen, damit er mit Hülfe des Löwen das Wilde an dem ungestalten Thiere bändige.

Die im Vorstehenden dargestellte Lehre von der Tugend und ihren Zweigen läßt den Begriff dessen, was Alle begehren und was mit Einsicht zu begehren und zu erstreben das Wesen der Tugend ausmacht, den Begriff des Guten, noch ganz unbestimmt. Es handelt sich hier zunächst um das Verhältniß des Guten zur Glückseligkeit. Wie seinem Lehrer erschien es auch Plato selbstverständlich, daß der Mensch in demselben Maße, in welchem er in den Besitz des Guten gelange, auch der Glückseligkeit theilhaftig werde oder, was dasselbe ist, Lust, Angenehmes im weitesten Sinne des Wortes auf die Dauer gewinne. Dieser Satz kann, wie früher bemerkt wurde (oben S. 58 f.) in zwiefachem Sinne näher bestimmt werden; es kann ihm die Bedeutung gegeben werden, alles Gute sei deshalb gut, weil sein Besitz zur Glückseligkeit beitrage, Alles mithin, was Jemand begehre, werde von demselben als ein Lustbringendes vorgestellt und deshalb begehrt und für ein Gutes gehalten, aber auch die andere, es gebe ein Gutes, welches umgekehrt deßhalb, weil es ein Gutes d. i. ein dem allgemeinsten Ziele alles Wünschens und Begehrens Entsprechendes sei, Lust und Glück gewähre; er kann mit anderen Worten als Zurückführung des Begriffes des Guten auf den der Glückseligkeit, und umgekehrt als Zurückführung des Begriffes der Glückseligkeit auf den des Guten verstanden werden. Durfte nun schon von Socrates gesagt werden, daß seiner ganzen Denkart die Zurückführung des Begriffs der Glückseligkeit auf den des Guten besser entspreche als die umgekehrte, so gilt dies in noch weit höherem Maße von Plato. Auch erklärt derselbe ausdrücklich: glückselig werde derjenige genannt, der das Schöne und Gute besitze, durch den Gewinn des Guten seien die Glücklichen glücklich.

Wird nun weiter gefragt, worin denn das sich so zur Glückseligkeit verhaltende Gute bestehe, so giebt die platonische Ethik, wiederum in Uebereinstimmung mit der socratischen, die Antwort, daß vor Allem zum Guten die Tugend selbst gehöre und daß die Schlechtigkeit das größte Uebel sei. Ist jene doch Gesundheit, Ordnung, Schönheit und Wohlbefinden der Seele, die Schlechtigkeit aber Krankheit, Häßlichkeit und Schwäche. Gewiß ist die Tugend gut wegen ihrer Folgen, d. i. nützlich, aber mehr noch verdient sie, um ihrer selbst willen geliebt zu werden. Der Trefflichste und der Gerechteste ist auch der Glücklichste. Wenn man sich einen vollkommen Ungerechten denkt, der sich in den Schein vollkommener Gerechtigkeit zu hüllen versteht, der zu

Macht und Ehren gelangt, und dem überhaupt Alles glückt, und diesem gegenüber einen vollkommen Gerechten, der ebenso ungerecht zu sein scheint, als er in Wirklichkeit gerecht ist, der von Allem entblößt ist, gequält und schließlich aufgeknüpft wird, so ist das Leben dieses Gerechten dem jenes Ungerechten weit vorzuziehen. Unrecht thun ist schlimmer als Unrecht leiden. Und gerechte Strafe leiden ist besser als unbestraft bleiben, denn die Strafe befreit die Seele von der Ungerechtigkeit, die das größte Uebel ist, wie die Heilkunst von den Schäden des Leibes. Wie derjenige weniger elend ist, den die Heilkunst mit Schmerzen von Krankhet befreit, als derjenige, der die Krankheit behält, so ist auch der für die Ungerechtigkeit Bestrafte weniger elend als der nicht Bestrafte.

Man braucht diese Ausführungen nicht dahin zu verstehen, daß dem Gerechten in jedem einzelnen Augenblicke seines Daseins oder in jedem längeren oder kürzeren Lebensabschnitte seine Gerechtigkeit ein alle Leiden, von denen er etwa betroffen sei, überwiegendes Glück, dem Ungerechten seine Ungerechtigkeit ein alle Genüsse überwiegendes Leiden bewirke, und daß es in jedem einzelnen Augenblicke dem mehr Gerechten besser ergehe als dem weniger Gerechten. Vielmehr würde es sicherlich in Platos Sinne sein, wenn man sagte, nur auf die Dauer bewähre sich die Gesundheit der Seele, auch abgesehen von ihren Folgen, als das höchste Gut, die Krankheit derselben als das höchste Uebel, und auch dieser Glaube lasse sich nur dann festhalten, wenn man annehme, daß der Gerechte die Gesundheit und Schönheit, mit der er seine Seele in dem gegenwärtigen Leben geschmückt habe, und der Ungerechte seine Krankheit in ein künftiges Leben mit hinübernehme. Ferner wird Plato nicht übersehen haben, daß, wenn die Tugend in der Tüchtigkeit der Seele, das wahrhaft Gute zu gewinnen, besteht, es ein von ihr selbst verschiedenes Gutes geben muß, dessen Besitz wir bedürfen, um glückselig zu sein. Und wenn er daher ohne Einschränkung von dem Gerechten sagt, er sei auch der Glücklichste, so wird er dies in der Ueberzeugung gethan haben, daß mit der Gerechtigkeit nothwendig der Besitz dieses von ihr verschiedenen Gutes, um welches es dem Gerechten vermöge seiner Gerechtigkeit zu thun ist, verbunden sei, während dasselbe dem Ungerechten nothwendig fehle. Endlich darf man sogar bezweifeln, ob Plato alles Glück, welches nicht unmittelbar aus der Tugend und dem Besitze des von der Tugend untrennbaren Guten entspringt, und alles diesem Glücke entgegengesetzte Leiden für zu geringfügig gehalten habe, als daß es überhaupt für die Schätzung des Maßes der Glückseligkeit in Betracht kommen könne, ob er nicht vielmehr deßhalb das äußere Glück und das äußere Leiden nicht mit in Betracht ziehen zu brauchen geglaubt habe, weil er es für eine zufolge der göttlichen Weltordnung bestehende Nothwendigkeit hielt, daß das äußere Loos des Gerechten sich so gestalte,

daß er im Ganzen seines Daseins glücklicher sei als der weniger Gerechte. Jedenfalls war Plato überzeugt, daß zufolge der göttlichen Weltordnung es auch in demjenigen, um dessen Gewinn oder Abwehr es dem Gerechten nicht schon vermöge seiner Gerechtigkeit zu thun ist, dem Gerechten wohl, dem Ungerechten übel ergehen müsse. Dem, welcher den Göttern lieb ist, führt er in der Republik aus, kommt Alles, was von den Göttern kommt, auf das möglichst beste zu, es müßte ihm denn aus früherer Sünde noch ein nothwendiges Uebel herstammen. Demnach müssen wir annehmen, daß dem Gerechten Armuth und Krankheit und was es sonst für Uebel giebt, zum Guten ausschlagen werden im Leben und auch nach dem Tode. Was aber dem Gerechten schon bei seinem Leben von Göttern und Menschen für Preis, Lohn und Gaben zu Theil werden außer jenen Gütern, welche die Gerechtigkeit an und für sich ihm darbietet, ist nichts in Menge und Größe mit demjenigen verglichen, was ihn nach dem Tode erwartet. Mit vielen Vergehungen die Seele angefüllt (heißt es im Gorgias) in die Unterwelt zu kommen, ist unter allen Uebeln das ärgste. Es besteht bei den Göttern das Gesetz, daß, welcher Mensch sein Leben gerecht und fromm geführt hat, nach seinem Tode in die Inseln der Seligen gelangt und dort frei vom Uebel in vollkommener Glückseligkeit lebt, während der Ungerechte und Gottlose in das zur Zucht und Strafe bestimmte Gefängniß, den Tartarus, kommt.

Der Begriff der Gerechtigkeit oder der Tugend setzt, wie eben bemerkt wurde, ein von der Tugend verschiedenes Gutes voraus, denn wenn die Tugend diejenige Beschaffenheit des Menschen ist, durch die er zum Wissen des Guten und des Ueblen gelangt und sich selbst dazu anhält, nach diesem Wissen zu streben und das erlangte zu bewahren und ihm gemäß zu leben so kann die Tugend selbst zwar ein Bestandtheil des Guten, aber nicht das ganze Gute sein (vergleiche oben S. 60). Man würde sich ja im Kreise bewegen, wenn man auf die Frage, worin jenes Gute bestehe, dessen Begriff zur Erklärung desjenigen der Tugend gebraucht werde, antwortete: in der Tugend, geradeso wie, nach Platos Bemerkung, sich diejenigen im Kreise bewegen, welche zuerst sagen, das Gute bestehe in der Einsicht, und dann, weiter gefragt, in welcher Einsicht, nicht anders zu antworten wissen als: in der Einsicht des Guten. Ueber dasjenige Gute nun, auf dessen Begriff sich der der Tugend bezieht, giebt Plato die Auskunft, es sei nicht das Ziel, dem der begehrliche, noch das, dem der eifrige Theil der Seele nachtrachte, obwohl die Dinge, in deren Besitz diese Seelentheile ihre Befriedigung finden, insoweit, als sie nicht überwiegendes Uebles nach sich ziehen oder eines Werthvolleren theilhaftig zu werden hindern, auch etwas Gutes seien, es sei vielmehr dasjenige, wonach der vernünftige Theil trachte, das aber sei die Erkenntniß und zwar nicht bloß die des Guten und Ueblen,

sondern die Erkenntniß des Seienden überhaupt. Jeder der drei Seelentheile, führt die Republik aus, hat sein eigenes Begehren und seine eigene Lust. Der begehrliche Theil trachtet nach den durch den Leib zur Seele gelangenden und vorzugsweise sogenannten Lüsten und nach Geld als dem Mittel hierzu, der eiferartige Theil nach Streit und Sieg, Wiedervergeltung erlittenen Unrechts, Macht und Ruhm, der vernünftige nach Lernen und Wissen (vergleiche oben S. 92). Jeder Theil rühmt seine Lust und achtet die der anderen gering, die Wahrheit aber ist auf der Seite des vernünftigen, denn dieser allein hat Erfahrung von allen drei Arten der Lust, daß er sie miteinander vergleichen kann, und nur sein Urtheil beruht auf Einsicht und Gründen. Seine Lust ist in jeder Hinsicht die beste, die des ehrliebenden Theiles aber besser als die des begehrlichen. Die Lustgefühle der beiden unteren Seelentheile sind nur Doppelgänger und Schattenbilder der wahren Lust, die allein der weisheitsliebende Theil kennt. Im Philebus zählt Plato zuerst drei Bestandtheile des vollendeten Guten auf: die das Göttliche betreffenden Erkenntnisse, die auf das Wahrnehmbare bezüglichen Erkenntnisse und richtigen Vorstellungen nebst den Künsten, darin dieselben zur Anwendung kommen, und diejenigen Lustgefühle, welche mit der Gesundheit des Leibes und der Seele zusammen bestehen können, insbesondere diejenigen, welche, wie die den Wahrnehmungen des Auges und des Ohres folgenden, nicht ihrer Natur nach mit der Unlust des Bedürfnisses gemischt sind oder sonst wie nur im Zusammenhange mit Unlust vorkommen können, während die mit heftigem Drange begehrten, welche die Seele verwirren und ihr Hindernisse bereiten, vom Guten auszuschließen seien. Wenn er dann, der pythagoreisirenden Richtung des Dialogs entsprechend, übrigens in skizzenhafter und dunkeler Darstellung, über diese drei Bestandtheile noch das Ebenmäßige und Schöne, Vollendete und Hinlängliche und darüber wieder als das Höchste das Maß und das dem Maße Entsprechende und Rechtzeitige und Alles, wovon man sonst noch glauben muß, daß es die ewige Natur erwählt habe, stellt, so ist darunter wohl zu verstehen der Zusammenhang der Seele mit der weltordnenden Gottheit und die ihr aus diesem Zusammenhange erwachsende ordnende Kraft der Tugend, durch welche sie dessen, was nach dem Theätet und dem zehnten Buche der Republik das Werthvollste ist, der Aehnlichkeit mit Gott, so viel als möglich theilhaftig wird. —

Von der allgemeinen Lehre über das Gute ist Plato zu ausführlichen Betrachtungen über die Lebenseinrichtung fortgegangen, zu der sich die Menschen vernünftigerweise verbinden sollten, um des Guten in so hohem Maße, als ihre innere Unvollkommenheit und die äußeren Bedingungen ihres Daseins es zulassen, theilhaftig zu werden. Alle gemeinsamen Veranstaltungen zu diesem Zwecke müssen nach seiner Ueberzeugung in der Einen

des Staates befaßt sein. Der Staat hat die gesammte Erwerbsthätigkeit zu ordnen und ihre Erzeugnisse zu vertheilen, für die Erziehung und Ausbildung der Bürger von der Kindheit bis hinauf ins reife Mannesalter nach genau bestimmtem Plane zu sorgen, die wissenschaftliche Forschung in Obhut und Aufsicht zu nehmen, das zulässige Maß in der Beschäftigung mit der Poesie und der schönen Kunst zu bestimmen und selbst den geschlechtlichen Verkehr der Staatsangehörigen behufs Erzeugung tüchtiger Kinder zu regeln. Es soll keine Familien im Staate geben, der Staat soll eine einzige Familie sein. Der Einzelne soll nichts für sich, er soll Alles, was er ist, als Staatsbürger sein. Es kann hier nicht näher auf die Staatseinrichtungen eingegangen werden, die Plato in seinem Hauptwerke fordert und die er auch für ausführbar hält, wenn nur, was freilich nicht zu erwarten sei, die Menschen sich zu dem Entschlusse, in ihnen Rettung zu suchen, aufraffen könnten. Doch mag der Grundgedanke seiner Konstruktion kurz angegeben werden. Es ist dieser, daß der Staat der Seele nachgebildet werden müsse, indem er aus drei Ständen zusammengesetzt werde, welche den drei Theilen der Seele entsprechen, dem aus Philosophen bestehenden Stande der Herrscher, dem mit diesem in engerer Verbindung stehenden Stande der Wächter oder Krieger und dem der von allen Staatsämtern ausgeschlossenen, jedes Einflusses auf Gesetzgebung und Regierung entbehrenden der Ackerbauer und Gewerbetreibenden, und daß es um den Staat wohlbestellt sei, wenn zwischen diesen drei Ständen ein Verhältniß bestehe, welches demjenigen der drei Theile der gerechten und tugendhaften Seele entspreche.

IV.

Aristoteles.

Aristoteles ist geboren im Jahre 385 zu Stagira, einer Kolonie in Thracien. Sein Vater war Leibarzt des Königs Amyntas von Macedonien. Mit achtzehn Jahren wurde er Platos Schüler. Er blieb bis nach dessen Tode, zwanzig Jahre lang, in Athen, stets sich zur Akademie haltend. Ueber sein persönliches Verhältniß zu Plato ist nichts Sicheres bekannt. Was von einem Zerwürfniß berichtet wird, ist völlig unverbürgt. Daß er nicht erst nach Platos Tode die uns aus seinen später verfaßten Schriften bekannte, ihn weit von seinem Lehrer entfernende Richtung eingeschlagen habe oder mit seinen abweichenden Ansichten und seiner Kritik hervorgetreten sei, erscheint selbstverständlich, und hieraus wird man wohl schließen dürfen, daß es weder ihm selbst noch Plato um engere persönliche Beziehungen zu thun gewesen sei. Die Art, wie er in den späteren Werken platonische Lehren wiedergiebt und kritisirt, legt sogar die Vermuthung nahe, daß er sich mehr durch

private Lektüre philosophischer und überhaupt wissenschaftlicher Schriften als durch Hören in der Akademie zu unterrichten bemüht gewesen sei. Durchaus zutreffend erscheint es, wenn Schleiermacher in seiner Geschichte der Philosophie sagt: „Viele Zeugnisse lassen nicht daran zweifeln, daß Aristoteles mehrere Jahre Platos unmittelbarer Schüler gewesen. Aus seinen Schriften kann man es nicht merken. Durchgehende Mißverständnisse platonischer Lehren, aus Mißverstand der Schriften zu erklären, nicht zu begreifen aber, wie ein lebendiger Schüler ihn sollte beibehalten haben; alle Berufungen auf unsere Werke, keine einzige bestimmter auf mündlichen Unterricht; Tadel, geflissentlicher, einzelner Ausdrücke, wie er dem nicht möglich sein sollte, der Platos Manier aus dem Leben kannte; alles dies spricht nur für Kenntniß aus den Schriften. Man sieht daraus wenigstens, wie lose die Verbindung gewesen und wie wenig dem Plato zu verargen, wenn er den Aristoteles nicht zu seinem Nachfolger erwählte.“ Im Jahre 343 oder 342 wurde Aristoteles vom Könige Philipp von Macedonien zum Erzieher seines Sohnes Alexander, der damals im vierzehnten Lebensjahre stand, berufen. Als Alexander den Zug nach Asien unternahm, siedelte Aristoteles wieder nach Athen über und eröffnete eine eigene Schule im Lykeion. Dieselbe erhielt, sei es von den Bogengängen (περιπατοί) dieses Gymnasiums, sei es von der Gewohnheit des Aristoteles, gehend zu lehren, den Namen der peripatetischen. Als nach dem Tode Alexanders die Athener sich gegen die Herrschaft der Macedonier aufzulehnen begannen, sah Aristoteles sich von Gefahren bedroht und verließ, nach zwölf- bis dreizehnjähriger Lehrthätigkeit, Athen. Im folgenden Jahre, 322, ist er in Chalcis auf Euböa gestorben.

Ueber die Persönlichkeit des Aristoteles haben wir keine zuverlässigen Nachrichten. Den gehässigen Angaben, denen sein Andenken mehr noch als dasjenige Platos und Socrates' ausgesetzt gewesen ist, fehlt es an aller Beglaubigung, und es ist um so weniger etwas auf dieselben zu geben, als sie durchaus nicht zu dem Bilde passen, das uns aus seinen Schriften entgegentritt. Hinsichtlich des Verhältnisses zur Wissenschaft waren die Hauptzüge seiner Individualität: ausgebreitete Gelehrsamkeit, Scharfsinn, Feinheit in vereinzelten Bemerkungen, vielseitiges, jedoch mehr den einzelnen Seiten des Seins und der Verzweigung desselben als dem inneren Zusammenhange und der Wurzel sich zuwendendes Interesse, unermüdliches Streben, die Wissenschaft in formeller Hinsicht auszubilden, sowie sie über die bisherigen Grenzen ihres Reiches nach allen Seiten hinauszuführen und in den neuen Gebieten fest anzusiedeln, wobei jedoch das Bedürfniß nach wirklichem klaren und bestimmten Begreifen vielfach zurücktrat hinter dem nach jener scheinbar methodischen und systematischen und Vollständigkeit der Ergebnisse verbürgenden Gestaltung der Forschung, welche darin besteht, daß mit einer gleichförmigen Manier dehnbare, auf mannigfache Wendungen und Wand-

lungen eingerichtete Formeln in allen Wissenszweigen zur Anwendung gebracht werden.

Die Schriften des Aristoteles — nach einer freilich wenig glaublichen Ueberlieferung sollen es an tausend gewesen sein — haben ein weit weniger glückliches Schicksal als diejenigen Platos gehabt. Die von ihm selbst herausgegebenen, deren glänzenden Stil die Alten bewunderten, sind (abgesehen von der erst kürzlich entdeckten Verfassungsgeschichte Athens) bis auf eine Reihe von Titeln und einige unbedeutende Bruchstücke verloren gegangen. Es wird angenommen, daß dieselben sämmtlich aus der Zeit vor der Gründung der Schule stammen, und daß sie, wenn nicht sämmtlich, so doch größtentheils, populäre Darstellungen in dialogischer Form gewesen seien. Die erhaltenen Schriften sind, wie es scheint, Aufzeichnungen, die Aristoteles seinen Vorträgen zu Grunde legte, zum Theil auch seinen Schülern in die Hand gegeben haben mag, und wohl zugleich Entwürfe, die er für die Veröffentlichung zu überarbeiten und zu ergänzen gedachte. Aber auch von den Schriften dieser Art sind viele verloren gegangen, und diejenigen, die wir besitzen, liegen uns in einer sicherlich in nicht wenigen Punkten von der ursprünglichen mehr oder weniger abweichenden Gestalt vor. Dieselben enthalten nachweislich, neben kleineren und größeren, nicht selten wörtlichen Wiederholungen, einerseits manche Lücken, andererseits Zusätze, die zum Theil aus der Erinnerung an die Vorträge des Aristoteles und aus Nachschriften derselben stammen, zum Theil eigene Gedanken ihrer Urheber wiedergeben mögen; und vielfach sind Bestandtheile, deren Zusammenhang verloren gegangen war, unrichtig wieder zusammengesetzt. Gar zu sehr brauchen wir indessen diesen Stand der Sache nicht zu beklagen; denn das unzweifelhaft Echte, das uns erhalten ist, setzt uns doch in den Stand, die wesentlichen Züge der philosophischen Ansichten des Aristoteles mit Sicherheit festzustellen.

Zu den für die Geschichte der Philosophie wichtigen, unter dem Namen des Aristoteles uns überlieferten Schriften gehören zunächst die später unter dem Titel des Organon zusammengefaßten logischen, nämlich: 1. die Kategorien, 2. über den Satz und das Urtheil (*περὶ ἑρμηνείας*, de interpretatione), 3. die erste Analytik (*ἀναλυτικὰ πρότερα*), welche vom Schlusse, 4. die zweite Analytik (*ἀναλυτικὰ ὕστερα*), welche von den dem Zwecke der Erkenntniß dienenden Verfahrungsweisen des Erkennens, insbesondere dem Beweise, handelt, 5. die Topik, welche die Kunst des Denkens im Gebiete dessen, was zwar nicht streng bewiesen, aber doch zu gemeinsamer Ueberzeugung erhoben werden kann, zum Gegenstande hat, und in ihrem letzten Buche (*περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων*) sich mit den Trugschlüssen beschäftigte, durch die richtige Ansichten in den Schein, Widersprüche zu enthalten, gesetzt werden. Die Schrift über die Kategorien wird von Autoritäten nur dem Hauptbestandtheile nach für

echt, die über den Satz für gänzlich unecht gehalten. — Die aristotelische Seinslehre sodann ist enthalten in dem Werke, welches später den Namen Metaphysik (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) daher erhalten hat, daß ihm in der ältesten uns überlieferten Sammlung aristotelischer Schriften (von Andronicus, einem Zeitgenossen Ciceros) seine Stelle hinter den physischen angewiesen war, und den drei Büchern über die Seele. Die Metaphysik wird für eine Zusammenstellung dessen gehalten, was Aristoteles an Aufzeichnungen zur Ersten Philosophie (πρώτη φιλοσοφία) oder Theologie, wie er die allgemeine Seinslehre nannte, hinterlassen hatte. Die Untersuchungen über die Seele rechnete Aristoteles selbst zur Naturwissenschaft. — Ferner tragen drei auf die Ethik bezügliche Schriften den Namen des Aristoteles; von denselben wird jedoch nur Eine, die Nikomachische Ethik, als ein Werk desselben anerkannt. Ergänzungen zur philosophischen Ethik bringt die vom Wesen des Staates und den verschiedenen Formen desselben handelnde Politik. — Von den naturwissenschaftlichen Werken enthält die allgemeine Physik (φυσικὴ ἀκρόασις) manche auch auf philosophische Probleme bezüglichen Ausführungen. Weniger gilt dies von den Büchern über die Thiere (περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι) und den kleineren naturwissenschaftlichen Werken und Abhandlungen. Zu den der Philosophie ferner stehenden Schriften sind auch die Rhetorik und die unvollständig erhaltene Poetik zu rechnen.

1. Das Erkennen.

Das sicherste Verdienst, welches sich Aristoteles um die Philosophie erworben hat, ist die Gründung der Logik. Nachdem Socrates und Plato eine nach Regeln verfahrende Kunst des Denkens ausgebildet hatten, und wenigstens Plato zu mancherlei vereinzelten Bemerkungen und Betrachtungen über diese Kunst fortgeschritten war, unternahm es Aristoteles, eine zusammenhängende Theorie derselben auszuführen. Das Erste, was er hier ins Auge faßte, waren die Schlüsse, für deren Untersuchung er, wie er selbst bemerkt, keinerlei Vorarbeiten vorfand; von diesen ging er einerseits zurück zur Betrachtung der Urtheile und Begriffe und andererseits weiter zu der des Beweisverfahrens, und im Anschlusse daran der Operationen des Definirens und Eintheilens. Aus der Lehre vom Urtheil ist anzuführen, daß sie die beiden Eintheilungen enthält, welche später als solche nach der Qualität und der Quantität bezeichnet worden sind (in bejahende und verneinende, allgemeine und besondere), und eine dritte, welche wie die sogenannte Eintheilung nach der Modalität auf der Unterscheidung des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen beruht, diese Worte aber in einem anderen

Sinne nimmt, während die sogenannte Eintheilung nach der Relation (in kategorische, hypothetische und disjunktive) ganz fehlt. An die Eintheilung der Urtheile nach der Qualität und nach der Quantität knüpft sich die Unterscheidung zweier Arten des Verhältnisses zwischen zwei Urtheilen, die dasselbe Subjekt und dasselbe Prädikat, aber entgegengesetzte Qualität haben, nämlich des kontradiktorischen Gegensatzes, in welchem zwei solche Urtheile dann stehen, wenn das eine allgemein und das andere besonders ist (z. B. Alle Menschen sind weiß, Einige Menschen sind nicht weiß), sowie auch dann, wenn das Subjekt ein einzelnes Ding ist, und des konträren, dessen Glieder beide allgemein sind (Alle Menschen sind weiß, Kein Mensch ist weiß). Bezüglich der Lehre von den Schlüssen ist anzumerken, daß dieselbe außer den Folgerungen durch Umkehr eines Urtheils (z. B. Alle Lust ist etwas Gutes, also ist einiges Gute Lust) nur die sogenannten kategorischen Schlüsse berücksichtigt (d. i. diejenigen, welche aus den logischen Beziehungen, in denen zwei Begriffe zu einem dritten stehen, die zwischen ihnen selbst bestehende Beziehung herausheben, z. B. aus den beiden Beziehungen, daß der Begriff des Rechtecks dem desjenigen Vierecks, in welchem die Summe je zweier gegenüberliegender Winkel zwei Rechte beträgt, und dieser demjenigen der einem Kreise einschreibbaren Figur untergeordnet ist, die dritte Beziehung, daß der Begriff des Rechteckes demjenigen der einem Kreise einschreibbaren Figur untergeordnet ist, alle Rechtecke also solche Figuren sind). Weiter ist bezüglich der Lehre des Aristoteles von den Schlüssen hervorzuheben, daß aus ihr die Eintheilung der kategorischen Schlüsse in drei Figuren (die vierte Figur ist später durch Galenus hinzugefügt worden) und der Figuren in Modi stammt. Aus den die Form des Beweises betreffenden Erörterungen sodann mag der Unterscheidung des direkten Beweises und des indirekten als desjenigen, durch welchen gezeigt wird, daß sich aus der Annahme des der Behauptung kontradiktorisch entgegengesetzten Satzes Unmögliches ergeben würde, erwähnt werden; aus der Lehre von der Definition, daß sie die seitdem in Ansehen gebliebene Regel giebt, man solle einen Begriff definiren durch Angabe des nächsten Gattungsbegriffes, zu welchem er sich als Artbegriff verhalte, und seines Unterschiedes von den ihm nebengeordneten Artbegriffen (definitio fiat per genus proximum et differentiam specificam). Als eines hervorragenden Verdienstes des Aristoteles um den elementaren Theil der Logik muß endlich seiner (indessen schon durch Parmenides vorbereiteten, durch Plato gestreiften) Entdeckung gedacht werden, daß sich alle Regeln für die Verknüpfung von Urtheilen zu Schlüssen und von Schlüssen zu Beweisen, und mithin auch für die Unvereinbarkeit und für die Möglichkeit des Zusammenbestehens zweier Urtheile auf einen einzigen Satz, das Prinzip des Widerspruchs, zurückführen lassen. „Es ist unmöglich, so formulirt er denselben, daß dasselbige demselbigen in

derselben Hinsicht zugleich zukomme und nicht zukomme." Dieser Satz, fügt er hinzu, sei der sicherste von allen Grundsätzen und schließe jede Möglichkeit des Irrthums aus, denn unmöglich könne Jemand annehmen, daß dasselbige sei und nicht sei; er sei die Meinung, auf welche schließlich alle Beweise zurückführen. Er zieht auch aus demselben die Folgerung, welche unter dem Namen des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten bekannt ist, daß nämlich, nach seinem Ausdrucke, zwischen zwei kontradiktorisch entgegengesetzten, also einander direkt und lediglich widersprechenden Urtheilen nichts in der Mitte liege. Mit dem Prinzipe des Widerspruches faßt er dasjenige des ausgeschlossenen Dritten zusammen in den Satz, daß von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Urtheilen, z. B. Socrates ist krank und Socrates ist nicht krank, das eine wahr, das andere falsch sein müsse.

Die Untersuchung des Beweisverfahrens erweiterte sich Aristoteles (in der zweiten Analytik) zu einer solchen über die Ziele und Wege der wissenschaftlichen Forschung. Als das höchste Ziel bezeichnet er die Erkenntniß des Allgemeinen und, was damit zusammenfalle, des Nothwendigen; oder, da etwas als nothwendig erkennen, so viel heiße, wie den Grund erkennen, daß es so sei und nicht anders sein könne, so könne als höchstes Ziel der Erkenntniß auch die Erkenntniß der Gründe angegeben werden Das ist nach ihm wie nach Plato der Unterschied der Erkenntniß von der bloßen Meinung, daß die erstere die Nothwendigkeit, das Nicht-anders-sein-können, zum Inhalte hat, die andere aber dasjenige, was auch anders sein kann, als es ist, weshalb sie, wie er sagt, etwas Unsicheres ist. Solche Erkenntniß aber, z. B. daß die Dreiecke ihrer Natur nach, weil sie Dreiecke sind, allgemein und nothwendig die Winkelsumme von zwei Rechten haben, kann nicht aus Wahrnehmungen und der Sammlung von Wahrnehmungen zu Erfahrungen, sondern nur durch Betrachtung des Begriffes ihres Gegenstand gewonnen werden. Nur was man aus einem Begriffe als den durch ihn gedachten Dingen zukommend erkennt, erkennt man als denselben insofern, als sie eben solche Dinge und keine anderen sind, also als allgemein und nothwendig zukommend. Die vollkommene Erkenntniß ist also (wie auch Plato behauptet hatte) Erkenntniß aus Begriffen und hat zu ihrem eigentlichen direkten Gegenstande nicht die einzelnen Dinge, sondern Begriffe. Was einem Dinge nicht seinem Begriffe nach zukommt, ist ein Zufälliges, und davon kann es keine wahrhafte Erkenntniß geben. Jede solche vollkommene Erkenntniß ferner ist entweder unmittelbar, d. i. eines Beweises nicht bedürftig und auch nicht fähig, oder mittelbar, d. i. aus anderen und schließlich aus unmittelbaren abgeleitet und bewiesen. Da nun die Erfahrung überhaupt keine vollkommene Erkenntniß liefern kann, so müssen die unmittelbaren Erkenntnisse durch sich selbst gewiß sein. Diese höchsten Wahrheiten, aus denen alle anderen vollkommen erkennbaren

abgeleitet und bewiesen werden müssen, sind Gegenstand einer Erkenntniß (Aristoteles bezeichnet dieselbe als νοῦς), welche über der auf Beweis beruhenden (der ἐπιστήμη) steht wie diese über der Meinung. Es sind aber zwei Arten dieser Prinzipien (ἀρχαὶ ἀποδείξεως) zu unterscheiden; die einen (Aristoteles nennt sie vorzugsweise Axiome) nämlich bilden die Grundlage des gesammten Wissens, die anderen gehören einer oder mehreren besonderen Wissenschaften an. Ein Verzeichniß der Prinzipien oder auch nur der allgemeinsten Axiome hat Aristoteles nicht aufgestellt, obwohl er es für eine Aufgabe der Ersten Philosophie erklärt, dieselben zu erörtern. Als gelegentliche Beispiele finden sich der Satz des Widerspruchs nebst dem des ausgeschlossenen Dritten, die Definition der geraden Linie, der zugleich auf die Geometrie und die Arithmetik bezügliche Grundsatz, daß, wenn man Gleiches von Gleichem wegnehme, Gleiches übrig bleibe. An Einer Stelle heißt es, daß die unbeweisbaren Prinzipien in Definitionen bestehen. Vielleicht wäre im Sinne des Aristoteles genauer zu sagen: theils in Definitionen, theils in Sätzen, welche (wie der vom Widerspruche oder der mathematische, daß Gleiches bleibt, wenn man Gleiches von Gleichem wegnimmt) nicht selbst als Prämissen von Schlüssen vorkommen, sondern, nach Kants Ausdrucke, zur Kette der Methode dienen, d. i. Regeln des Schließens ausdrücken.

Mit dieser Ansicht von der vollkommenen Erkenntniß läßt es sich schwer in Einklang bringen, wenn Aristoteles auf der anderen Seite nicht minder entschieden die sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung für die Grundlage nicht bloß der Meinung, sondern auch der vollkommenen Erkenntniß erklärt. Demjenigen Gange der Erkenntniß, welcher die Richtung vom Allgemeinen zum Besonderen oder, was ihm für dasselbe gilt, von den Gründen oder Ursachen zu den Folgen oder Wirkungen nimmt, stellt er den anderen gegenüber, der umgekehrt das Einzelne zum Ausgangspunkt und das Allgemeinste, welches den Inhalt der Prinzipien bildet, zum Endpunkte hat, die Induktion, und hält es für nothwendig, daß die Induktion dem deduktiven Beweisverfahren vorhergehe. Es sei zu unterscheiden zwischen dem der Natur nach und dem für uns Früheren und Erkennbaren. Das πρότερον und γνωριμώτερον τῇ φύσει sei das Allgemeinste, das πρότερον πρὸς ἡμᾶς das Einzelne, mit dem die Wahrnehmung bekannt mache; von jenem gehe der Beweis, von diesem die Induktion aus; die Induktion sei einleuchtender, der Beweis zwingender. Aristoteles verkennt zwar nicht, daß die Erfahrung und die lediglich Thatsachen der Erfahrung zu Grunde legende Induktion nicht lehren können, daß ein gewisses Prädikat den unter einen gewissen Begriff fallenden Dingen ihrem Begriffe nach, mithin allen möglichen Dingen dieser Art nothwendig zukomme, und daß also die Prinzipien des Beweises, die nicht aus allge-

meineren Wahrheiten bewiesen werden können, sich auch nicht auf jenem Wege beweisen lassen, gleichwohl scheint er der Erfahrung und Induktion für die deduktive Erkenntniß eine größere Bedeutung beigemessen zu haben als die, welche darin bestehen würde, daß durch sie erst der Geist angeregt und in den Stand gesetzt würde, sich auf die ursprünglich in ihm liegenden allgemeinsten Begriffe und die Prinzipien zu besinnen; er scheint vielmehr angenommen zu haben, daß, auch nachdem die Prinzipien gefunden seien, die Gewißheit derselben noch irgendwie durch die vorhergegangene Erfahrung und deren Verarbeitung bedingt sei.

Beugt Aristoteles durch die Bedeutung, die er der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung beimißt, in der Theorie den Forderungen vor, die sich aus seiner Lehre von der wahrhaften Erkenntniß ergeben (daß dieselbe durch strenge Schlüsse aus unmittelbar gewissen Sätzen, welche die Vernunft aus sich selbst schöpfe, zu Stande kommen müsse, Alles nicht auf diese Weise Gefundene aber bloße Meinung sei), so entzieht er sich in seiner wissenschaftlichen Praxis denselben ganz und gar. Denn sein Interesse wendet sich vorzugsweise der Erforschung dessen zu, was, wie er selbst anerkennt, für die Vernunft zufällig ist und bleiben muß, der Mannigfaltigkeit der Dinge, bis zu welcher das deduktive, auf das Reich der reinen Begriffe beschränkte Verfahren der reinen Vernunft nicht hinabzusteigen vermag, und welche nur der Erfahrung zugänglich ist und mithin nur ein Gegenstand der Meinung sein kann, wenn er gleich auch in solchen Untersuchungen das intelligibele Sein, das allgemein Nothwendige und Ewige, nicht ganz aus dem Gesichte verliert. Und wo er sich, wie in der Metaphysik, dem Gebiete des vollkommen Erkennbaren zuwendet, macht er doch niemals Anstalt, dasselbe so zu erforschen, wie es seine Lehre von der Erkenntniß verlangt, nämlich die höchsten, unmittelbar durch die Vernunft gewissen Prinzipien aufzustellen und von ihnen aus lediglich durch deduktive Schlüsse fortzuschreiten. Das Verfahren, dessen er sich hier bedient, ist vielmehr durchweg das von ihm als Dialektik bezeichnete, welches er in der Topik beschreibt: Unterscheidung der verschiedenen Seiten, von den das in Frage Stehende sich darstellt, Erörterung der Schwierigkeiten (Aporien), Versuch, durch Erwägung des Thatsächlichen einerseits und dessen, was Alle oder die Meisten oder die Einsichtigen und Weisen annehmen, andererseits, unter Anwendung von Induktion und Analogie und Schlüssen zu einem Ergebnisse zu gelangen, bei welchem sich die Vernunft beruhigen könne. Es kann der hierin sich kundgebenden Geistesrichtung des Aristoteles gegenüber nicht befremden, daß gerade in dem Gebiete, in welchem sich die Methode des Fortschreitens von allgemeinen, unmittelbar gewissen Sätzen durch strenge Schlüsse längst bewährt hatte, in der Mathematik, ihm, dem Vielseitigen, bedeutendere Leistungen nicht nachgerühmt

worden sind, und daß es sogar zweifelhaft scheint, ob er überhaupt eine streng mathematische Schrift verfaßt hat.

Aus Aristoteles' Lehre vom Erkennen ist noch seiner Eintheilung der Wissenschaft oder, was nach seinem Sprachgebrauche dasselbe ist, der Philosophie zu gedenken. Er unterscheidet drei Haupttheile: die theoretische, die praktische und die poietische Philosophie. Die theoretische Philosophie sucht die ihren Werth in sich selbst habende Erkenntniß; sie ist das Erzeugniß des reinen Wissenstriebes. Die beiden anderen haben ihren Zweck außer sich, in der Anwendung ihrer Ergebnisse; sie geben Anweisung für die Thätigkeit des Menschen; und zwar betrachtet die praktische Philosophie, welche die Ethik und die Politik umfaßt, die menschliche Thätigkeit, inwiefern dieselbe als aus dem Wollen entspringendes Handeln ihr Ziel in ihrer eigenen Schönheit und Trefflichkeit hat, während die poietische, zu der die Theorie der Dichtkunst gehört, es mit dem aus dem Können hervorgehenden Machen, dem technischen und dem ästhetischen Gestalten, dessen Ziel außer ihm selbst in dem hervorzubringenden Werke liegt, zu thun hat. Die theoretische Philosophie theilt Aristoteles weiter ein in die Erste Philosophie oder Theologie, die Mathematik und die Physik (Naturwissenschaft nebst Seelenlehre). Die Erste Philosophie (die später den Namen Metaphysik erhalten hat (siehe oben S. 100), hat zum Gegenstande die ersten (bezw. letzten) Prinzipien und Gründe von Allem oder das Seiende, inwiefern es überhaupt ist (das *ὂν ᾗ ὄν*). Wie nämlich die Zahl, inwiefern sie Zahl ist, eigenthümliche Beschaffenheiten hat, z. B. gerade oder ungerade zu sein, mit einer anderen ein gemeinschaftliches Maß zu haben, einer anderen gleich oder größer oder kleiner als eine andere zu sein, und wie gewisse Eigenschaften den bewegten, andere den ruhenden Körpern, oder gewisse den leichten, andere den schweren Körpern eigenthümlich sind, so giebt es auch Gewisses, was dem Seienden, inwiefern es ist, eigenthümlich ist. Die Physik bezeichnet Aristoteles auch als zweite Philosophie (*δευτέρα φιλοσοφία*). Der Ersten Philosophie, als der auf alles Seiende gehenden, stellt er gelegentlich die übrigen als spezielle Wissenschaften (*ἐπιστῆμαι ἐν μέρει λεγόμεναι*) gegenüber. Ueber die der Logik (Analytik) zukommende Stelle im System der Wissenschaften findet sich in seinen Schriften keine Angabe. Ob er sie, wie später seine Schule, als das Organon der gesammten Wissenschaft, welches selbst keinen Theil derselben bilde, bestimmt, ob er sie etwa einerseits als Propädeutik, andererseits als einen Theil der Ethik, die nach ihm auch von der Tüchtigkeit im Erkennen zu handeln hat, betrachtet habe, muß dahingestellt bleiben. Vollkommener Strenge und Genauigkeit in allen Abschnitten hält Aristoteles nur die Metaphysik und die Mathematik für fähig. Insbesondere in der Ethik dieselbe durchgehends zu fordern, bezeichnet er als einen Mangel an Bildung. Die theoretischen

Wissenschaften erklärt er für begehrenswerther als die praktischen und die poietischen, und unter ihnen wieder für die begehrenswertheste und am höchsten zu preisende die Erste Philosophie.

2. Das Sein.

Die Metaphysik des Aristoteles setzt voraus, daß die materielle Welt an sich, außerhalb der Wahrnehmung, existire. Selbst die Empfindungsinhalte (Farbe, Ton, Geruch u. s. w.) hält sie für den Dingen an sich zukommende Eigenschaften. Sie unterscheidet zwar bezüglich derselben ein Zukommen der Bethätigung nach und ein solches dem Vermögen nach (*κατ' ἐνέργειαν* und *κατὰ δύναμιν*) und giebt von dem ersteren zu, daß dazu das Empfunden-werden, z. B. zum bethätigten Schwarz- oder Weiß-sein das Gesehen-werden, erforderlich sei, aber es ist nicht einzusehen, was unter dem unbethätigten Vermögen eines Dinges, eine gewisse, uns durch Empfindung bekannte Qualität zu haben, Anderes verstanden werden könnte als der wirkliche Besitz dieser Qualität zu der Zeit, da dieselbe von Niemandem empfunden wird.

An jedem materiellen Dinge unterscheidet Aristoteles den Stoff, aus dem es besteht, z. B. an einem Hause das Baumaterial, an einer Statue das Erz, an einer Kiste das Holz, an einer Pflanze oder einem Thiere die Mischung der vier Elemente (Erde, Wasser, Luft und Feuer), — und die Natur oder Beschaffenheit, durch die es dieses eigenthümliche Exemplar seiner Art und Gattung ist, also den in ihm zu einer individuellen Eigenthümlichkeit gewordenen Inhalt seines Artbegriffes, seine individuelle Wesenheit. Er bezeichnet das Letztere mit dem Worte *οὐσία*, welches lateinisch mit essentia wiedergegeben werden kann. In einem weiteren Sinne nennt er *οὐσία* auch die den Dingen einer Art, einer Gattung, einer Klasse gemeinsame Wesenheit, also den Inhalt jedes Art- oder Gattungs- oder Klassenbegriffes, z. B. das Mensch-sein, das Lebendes-Wesen-sein. Gelegentlich unterscheidet er die Beschaffenheiten, welche individuelle Wesenheiten ausmachen, z. B. das, was Socrates als dieser bestimmte Mensch ist, und diejenigen, welche Inhalte von Art- oder Gattungs- oder Klassenbegriffen sind, z. B. das den Menschen als solchen oder das den lebenden Wesen als solchen Gemeinsame, durch die Bezeichnungen *πρῶται* und *δεύτεραι οὐσίαι*. Inwiefern Aristoteles die individuelle Wesenheit eines Dinges dem Stoffe (*ὕλη*) desselben gegenüberstellt, bezeichnet er sie mit dem Worte *εἶδος*, welches Plato gleichbedeutend mit *ἰδέα* gebraucht hatte; deutsch pflegt dasselbe mit Form übersetzt zu werden. Ueber die Bedeutung, welche einerseits der Stoff, andererseits die Form für das aus ihnen bestehende Ding (das *σύνολον*) haben, oder über das, was sie, in Beziehung aufeinander, zu dem aus ihnen Zusammengesetzten beitragen, bestimmt er, der Stoff sei dasjenige der Möglichkeit

oder dem Vermögen oder der Anlage nach (δυνάμει, potentia), was das Ding, als Verbindung von Stoff und Form, der Wirklichkeit oder der Ausführung nach (ἐνεργείᾳ oder ἐντελεχείᾳ, actu) sei, (z. B. das Holz, woraus eine Kiste gemacht sei, sei schon vorher der Möglichkeit nach eine Kiste gewesen), oder auch der Stoff eines Dinges sei die bloße Möglichkeit, dieses bestimmte Ding zu sein, die Form die Wirklichkeit.

Aristoteles unterscheidet ferner an jedem Dinge die Bestimmtheiten desselben und das, wovon dieselben prädizirt werden, während es selbst nicht zum Prädikate eines Urtheils dienen kann. Das Letztere nennt er die Substanz (ὑποκείμενον). Die Substanz erklärt er bald mit dem Dinge selbst, sofern dasselbe geformter Stoff oder in einem Stoffe ausgeprägte Form ist, bald mit der Form für identisch. Die Bezeichnung ὑποκείμενον wendet er übrigens auch auf den Stoff an. Die prädizirbaren Bestimmtheiten theilt er in zehn Klassen ein: 1. substantielle oder wesenhafte (οὐσία oder τί ἐστι), z. B. Mensch, Pferd, 2. quantitative (ποσόν), z. B. zwei Ellen lang, drei Ellen lang, 3. qualitative (ποιόν), z. B. weiß, sprachkundig, 4. Beziehungen bedeutende (πρός τι), z. B. doppelt, halb, größer, 5. das Wo betreffende (ποῦ), z. B. im Lyceum, auf dem Markte, 6. das Wann betreffende (ποτέ) z. B. gestern, im vorigen Jahre, 7. ein Liegen bedeutende (κεῖσθαι), z. B. liegt, sitzt, 8. ein Haben bedeutende (ἔχειν), z. B. ist beschuht, bewaffnet, 9. ein Thun bedeutende (ποιεῖν), z. B. schneidet, brennt, 10. ein Leiden bedeutende (πάσχειν), z. B. wird geschnitten, wird gebrannt. Die zehn allgemeinen Bestimmtheitsbegriffe, denen diese Klassen entsprechen (οὐσία ποσόν ꝛc.), nennt Aristoteles Kategorien. Die zur ersten Kategorie gehörenden Bestimmtheiten, die substantiellen oder wesenhaften, sind solche, welche in der Form oder Substanz des Dinges, von dem sie ausgesagt werden, als ein Allgemeines enthalten sind, also eine δευτέρα οὐσία, d. i. die Wesenheit einer Art oder Gattung oder Klasse, der das betreffende Ding angehört, oder auch einen Bestandtheil einer solchen Wesenheit bedeuten. Die den übrigen neun Kategorien entsprechenden Bestimmtheiten sind solche, welche dem Dinge, von dem sie ausgesagt werden, nicht schon dadurch eignen, daß dasselbe einer gewissen Art angehört, welche also den Dingen dieser Art als solchen nur zufällig zukommen. Aristoteles faßt sie zusammen unter dem Namen der Accidentien (συμβεβηκότα), dessen er sich jedoch mitunter auch zur Bezeichnung solcher in der Form eines Dinges enthaltenen, also wesenhaften, Bestimmtheiten bedient, die erst durch Schlüsse aus der Definition des Artbegriffes dieses Dinges erkannt werden können, wie z. B., daß jedes Dreieck die Winkelsumme von zwei Rechten hat.

An die im Vorstehenden dargelegten Bestimmungen über die Dinge als Gegenstände des Denkens knüpft sich nun in der aristotelischen Metaphysik die Annahme, daß der Materie ein zweites ursprünglich Seiendes, ein

zweites Prinzip, gegenüberzustellen sei: eine zu einem Ganzen verbundene Vielheit von Formen. Aristoteles meint zwar nicht, daß in allen Dingen, an denen wir, indem wir sie auf einen Begriff beziehen, Stoff und Form zu unterscheiden haben, die Form ein Seiendes von gleicher Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit sei wie der Stoff, oder, was dasselbe ist, daß die Form, die wir einem Dinge zuschreiben, indem wir es mehr oder weniger bestimmt gegen seine Umgebung abgrenzen und durch Zusammenfassung mehrerer seiner Bestimmtheiten zum Inhalte eines Begriffes als ein Exemplar einer gewissen Art vorstellen, in allen Fällen etwas unabhängig von unserem Denken Bestehendes sei, daß z. B. in jedem lahmen Pferde das, was wir im Begriffe des lahmen Pferdes denken, in jedem Tische die Tischnatur, in jeder Erdscholle die Erdschollennatur als ein wirkliches Wesen stecke, aber von gewissen Dingen ist er doch überzeugt, daß ihnen der zu einer individuellen Eigenthümlichkeit zugespitzte Inhalt eines Artbegriffes als eine wirkliche, den Stoff beherrschende und aus demselben dieses bestimmte Ding gestaltende Macht einwohne. Es sind dies die Dinge, welche, wie er sagt von Natur, d. i. entweder durch Fortpflanzung von Dingen ihrer Art oder durch Urzeugung, entstehen, oder, was damit zusammenfällt, welche den Grund der Ruhe und der Bewegung in sich selbst haben, die Menschen, die Thiere und die Pflanzen. Auch in denjenigen, die durch Kunst entstehen, wie die Häuser und Geräthe, hat zwar nach ihm die Form dem Stoffe gegenüber eine gewisse Selbstständigkeit, nämlich sofern sie gewissermaßen von dem Geiste des Verfertigers, in welchem sie zuvor war, auf den Stoff überging, aber sie hat hier doch kein wirkliches Dasein in den Dingen. Und noch weniger läßt sich das Letztere von der Form oder Wesenheit oder Substanz der durch Zufall entstandenen Dinge sagen.

Die realen Formen (um so kurz diejenigen zu bezeichnen, welche wirkliche Bestandtheile der Dinge, deren Formen sie sind, ausmachen) sind nach Aristoteles an und für sich, d. h. sofern sie ohne Beziehung auf den Stoff gedacht werden, *δεύτεραι οὐσίαι*, Wesenheiten, welche den derselben Art angehörenden Dingen gemeinsam sind; *πρῶται οὐσίαι*, individuelle Wesenheiten, werden sie erst durch ihre Verbindung mit dem Stoffe. Die vielen Dinge, welche derselben Art angehören, haben demnach zwar verschiedene Formen, aber so, daß es doch eine und dieselbe Form ist, welche die vielen Stücke Stoff, von denen je eines das Substrat je eines jener vielen Dinge bildet, ergriffen hat, um sich in ihnen auszuprägen. Obwohl z. B. jedes Pferd seine eigenthümliche Form hat, haben doch auch alle Pferde dieselbe Form, nämlich die allgemeine Pferdenatur; die allgemeine Pferdenatur hat, indem sie sich an vielen Orten eines Stoffes bemächtigte, um denselben zu einem Pferde zu gestalten, eine Vielheit von individuellen Naturen aus sich hervorgebracht, ohne aufzuhören, ein einziges, untheilbares, wirkliches Wesen zu sein.

Mit dieser Bestimmung über die Natur der realen Formen verbindet sich die weitere, daß dieselben, wenn sie auch als etwas Ursprüngliches zum Stoffe hinzukommen, doch niemals getrennt von diesem existiren, sondern der Verbindung mit demselben zum Dasein bedürfen. Wirkliches vollendetes Dasein kommt eben nur dem Einzelwesen, dem τόδε τι zu; das Sein des Allgemeinen ist Sein in einem Einzelnen oder einer Vielheit Einzelner. Die den Dingen derselben Art gemeinsame Form existirt also nur in den individuellen Formen dieser Dinge. Die letzteren aber entstehen nur aus der Verbindung der allgemeinen Form mit einem Stoffe. Mithin können weder die allgemeinen noch die individuellen Formen der Verbindung mit einem Stoffe entbehren.

In diesen beiden Bestimmungen sieht Aristoteles das wesentliche Unterscheidungsmerkmal seiner und der platonischen Ideenlehre, indem er meint, Plato habe, wie er selbst, unter den Ideen die Wesenheiten, welche die Inhalte der Art- und Gattungsbegriffe der natürlichen Dinge bilden, verstanden und angenommen, daß denselben ein Dasein von der Art desjenigen der Dinge, das Dasein konkreter Wesen, zukomme, kurz, wie er habe auch Plato die natürlichen Art- und Gattungsbegriffe hypostasirt, im Gegensatze zu ihm aber habe derselbe die Inhalte der hypostasirten Begriffe von den Individuen, deren Wesenheiten sie doch sein sollten, und vom Stoffe getrennt und in eine jenseitige Welt versetzt.

Man bemerkt leicht, daß die Annahme realer Formen auf einer Verwechselung beruht. Indem Aristoteles die Form eines materiellen Dinges d. i. den aus sinnlich wahrnehmbaren Bestimmtheiten zusammengesetzten oder wenigstens solche zu unentbehrlichen Bestandtheilen habenden Inhalt seines Artbegriffes, als ein für sich seiendes mit dem Stoffe sich verbindendes Wesen zu denken meinte, schob sich ihm für dieselbe etwas Anderes unter, nämlich eine mit nichts sinnlich Wahrnehmbarem vergleichbare Macht, welche an dem Stoffe die betreffende, den Sinnen sich darstellende Form hervorbringe. Was sich z. B. nach seiner Ansicht von den durch Natur entstehenden Dingen, mit dem Stoffe einer Eichel verbindet, um aus derselben und den Stofftheilen, welche die Umgebung zur Nahrung darbietet, eine Eiche zu bilden, ist nicht das, was wir in dem Begriffe vorstellen, den wir aus der Wahrnehmung vieler Eichen durch Abstraktion gewonnen haben, sondern ein unwahrnehmbares und überhaupt unvorstellbares Eichen bildendes Prinzip, welches in allen Eichen zugleich wirkt und zwar so, daß es jeder ganz einwohnt und doch in jeder ein anderes ist.

Man muß diese Umwandelung des Begriffes der realen Form bemerkt haben, um eine weitere Bestimmung zu demselben, von der Aristoteles zwar nicht ausdrücklich sagt, daß sie für alle realen Formen zutreffe, von der man dies aber aus seinen Ausführungen schließen muß, einigermaßen ver-

ständlich zu finden. Dieselbe ergiebt sich aus seiner Ansicht von der Seele. Die Seele, sagt er in der Metaphysik, ist die dem Begriffe entsprechende Wesenheit und die Form des beseelten Körpers (*οὐσία τοῦ ἐμψύχου, ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι*), bestimmter die *πρώτη οὐσία*, und der Leib ist der Stoff, der Mensch aber oder das Thier das aus beiden Bestehende. Die Seele verhält sich, wie es in der Schrift über die Seele heißt, zu dem beseelten Wesen wie das, was im Begriffe des Beiles gedacht wird (daß es nämlich ein zum Zerspalten u. s. w. dienendes Instrument ist), zu dem Beile. Nun sind nach Aristoteles nicht nur die Menschen und die Thiere, sondern auch die Pflanzen, also alle organischen Wesen, beseelt, und mit diesen sind diejenigen, die durch Natur entstehen, einerlei. Da ferner nur in den durch Natur entstehenden Wesen die Form eine dem Stoffe gegenüberstehende Macht sein soll, so ergiebt sich, daß allgemein die reale Form eines Dinges die Seele desselben ist, oder bestimmter, daß die reale Form in der individuellen Zuspitzung, die sie als Form eines Einzeldinges erhalten hat, als *πρώτη οὐσία* eines Einzeldinges, dessen Seele ist. Die den Dingen einer Art gemeinsame Form oder Wesenheit (ihre *δευτέρα οὐσία*) wird indem sie durch Verbindung mit einem Stoffe eine individuelle Form (*πρώτη οὐσία*) wird, eine Seele, z. B. die allgemeine Menschennatur (die in ihrer Vollständigkeit in jedem Menschen gegenwärtige und ihn zum Menschen machende bildende Macht) wird, indem sie die eigenthümliche Natur eines einzelnen Menschen wird, dessen Seele.

Von der Seele unterscheidet Aristoteles, wie gleich hier beigefügt werden mag, das Vermögen des überlegenden Denkens, die Vernunft. Die Seelen der Pflanzen haben nach ihm nur das Eine Vermögen der Ernährung (*θρεπτικόν*), d. i. das Vermögen, den Leib auszubilden und aus dem Leibe neue Wesen derselben Art entstehen zu lassen. Den Thier- und Menschenseelen kommen außer diesem zu das Vermögen der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung (*αἰσθητικόν*) dasjenige des Begehrens und Fühlens von Lust und Unlust (*ὀρεκτικόν*), und im Allgemeinen das der Ortsbewegung (*κινητικὸν κατὰ τόπον*). Die denkende Vernunft (*διανοητικόν, νοῦς*), die der Mensch vor den Thieren voraus hat und die etwas Göttliches ist, kommt von außen her (*θύραθεν*) zu den Seelen hinzu. Von der eigentlichen Vernunft, die reine Denkthätigkeit ist (*νοῦς ποιητικός*), unterscheidet Aristoteles die leidende Vernunft (*νοῦς παθητικός*), worunter er, wie es scheint, etwas aus der Verbindung der ersteren mit der Seele Hervorgehendes versteht. Während die Seele des Menschen mit dem Leibe, dessen individuelle Form sie ist, entsteht und vergeht (unvergänglich ist von ihr nur das in jeder Menschenseele wie das Allgemeine im Einzelnen enthaltene Menschen bildende Prinzip) und mit

ihr die leidende Vernunft, ist die thätige Vernunft ewig. Näheres über die Herkunft des vernünftigen Geistes, über die Daseinsweise, die ihm vor der Verbindung mit der Seele und nach Auflösung derselben zukommt, sowie über die Art dieser Verbindung, findet sich in den aristotelischen Schriften nicht, und ebenso wenig darüber, wie sich das von sich selbst wissende Bewußtseinssubjekt, das Ich, einerseits zur Seele und andererseits zur Vernunft verhalte.

Zu den hiermit aufgezählten Bestimmungen über die realen Formen kommt weiter die, daß jedes eine solche besitzende Ding, und mit ihm das Individuelle seiner Form, Entstehen und Vergehen hat, während sein Stoff und dasjenige von seiner Form, was ihm mit den Dingen seiner Art gemeinsam ist, ewig sind. Auch von den durch Kunst entstandenen Dingen, die keine reale Form haben, gilt, wie Aristoteles wiederholt erläutert, daß das Entstehende und Vergehende an ihnen weder ihr Stoff noch ihre Form, sondern die Vereinigung beider seien. Wer z. B., meint er, aus Erz eine Kugel mache, mache weder das Erz noch die Kugelgestalt, sondern gebe diesem Stoffe diese Form, und ebenso habe das immaterielle Haus, aus welchem durch die Thätigkeit des Baumeisters, der es in seinem Geiste habe, das materielle werde, selbst kein Entstehen und kein Vergehen. Da nun die ewige, den Dingen einer Art gemeinsame Form kein Dasein außer den individuellen Formen hat, die sie hervorbringt, indem sie sich mit einem Stoffe verbindet, also auch nicht getrennt vom Stoffe existiren kann, so ist die Behauptung ihrer Ewigkeit gleichbedeutend mit der, daß es immer Dinge der betreffenden Art gegeben habe und geben werde. Alle jetzt bestehenden Arten der Pflanzen und Thiere sowie das Menschengeschlecht haben also nach Aristoteles von Ewigkeit her bestanden und werden in Ewigkeit bestehen; keine Art ist jemals untergegangen, und keine kann jemals zu den bestehenden hinzukommen. Das Entstehen neuer Individuen muß gedacht werden als das Ergriffen-werden eines neuen Stofftheiles durch die bereits in Individuen derselben Art verkörperte Form. In diesem Vorgange besteht das Wesen der Zeugung. Die niedrigsten Organismen läßt Aristoteles jedoch durch Urzeugung entstehen, ohne sich darüber zu erklären, inwiefern auch hier die schon vorher bestehende Verkörperung der Artform eine Bedingung für die Möglichkeit der Entstehung neuer Individuen sei.

Indem Aristoteles das aus Stoff und Form zusammengesetzte Ding als ein entstandenes betrachtet, fügt er den Begriffen des Stoffes und der Form zwei weitere Grundbegriffe hinzu, den des Zweckes oder Zieles, zu welchem das Ding wird, oder der Endursache (*τὸ οὗ ἕνεκα, τὸ τέλος*, causa finalis), und den der bewegenden Ursache, durch welche das Ding entsteht (*ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, causa efficiens). Den Stoff, die Form, die bewegende Ursache und den Zweck faßt er zusammen unter dem Namen der letzten Ursachen oder Gründe (*ἀρχαί, αἴτια*). Jedoch sind die bewegende Ursache

und der Zweck nicht etwas Neues, was zum Stoffe und zur Form hinzukäme. Durch diese beiden Begriffe werden vielmehr nur der Stoff und die Form unter dem neuen Gesichtspunkte gedacht, der durch die Bestimmung, daß jedes eine wirklich Einheit seiende Ding entstanden sei, gegeben ist. Der Zweck zunächst, zu welchem ein Ding wird, ist mit der Form identisch; er ist, genauer, die Form, sofern sie in dem Stoffe zu vollendetem Dasein gelangt ist, sofern also der Stoff die ihr entsprechende äußere Gestaltung vollständig erhalten hat; oder auch, was offenbar auf dasselbe hinauskommt, der Zweck ist das zu einem Exemplar seiner Art vollständig ausgebildete Ding selbst. Die Form ist aber auch bewegende Ursache, denn sie ist die Macht, welche, nachdem sie den Stoff ergriffen hat, demselben die ihr entsprechende Gestalt und Einrichtung giebt und so sich selbst zu vollendetem Dasein verhilft, sich selbst verwirklicht. Z. B. die Artwesenheit einer Pflanze, in welcher deren Form, sofern sie für sich betrachtet wird, besteht, ist schon im Samenkorn enthalten als die Macht, welche die Zunahme dieses Stoffes durch Ernährung bewirkt und, wie ein ihm innewohnender Künstler, aus ihm und der aufgenommenen Nahrung die vollendete Pflanze hervorbringt und damit sich selbst als die individuelle Wesenheit dieser Pflanze vollendet. Die bewegende Ursache fällt indessen nicht schlechthin mit der Form zusammen; auch dem Stoffe kommt die Bedeutung, bewegende Ursache zu sein, zu. Zunächst darf sich der Stoff damit die Form ihn gestalten könne, nicht völlig gleichgültig und passiv gegen dieselbe verhalten, sondern es muß ihm ein gewisses Sehnen und Streben nach der Form von Natur innewohnen. Darin besteht sogar die ganze Wirksamkeit der Form, daß sie das dem Stoffe einwohnende allgemeine Verlangen nach Gestaltung überhaupt auf die besondere ihr entsprechende Gestaltung richtet. Sodann setzt jede Form als individuelle Wesenheit, da sie erst aus der Verbindung der entsprechenden Artwesenheit mit dem Stoffe entsteht, selbst schon eine Wirksamkeit des Stoffes, nämlich eine auf jene Artwesenheit gerichtete, voraus. Endlich kommen auf die Rechnung der Kausalität des Stoffes und derjenigen der Form zugleich alle Bestimmtheiten des Dinges, welche für die Dinge seiner Art als solche zufällig sind, d. i. alle Accidentien. Dieser ganze Antheil des Stoffes an der Verursachung der Bewegung, durch die das Ding wird, ist einerseits ein unentbehrliches Mittel für die Wirksamkeit der Form, denn diese bedarf, um wirksam zu sein, nicht nur des entgegenkommenden Verlangens des Stoffes und der Individualisirung durch ihn, sondern auch mannigfacher, nicht von ihr selbst hervorgebrachter Bewegungen, die sie, wie z. B. das Eindringen von Feuchtigkeit in das Samenkorn, in ihren Dienst zieht, andererseits aber hemmt und stört auch vielfach der Stoff die bildende Thätigkeit der Form, und darauf sind alle Unvollkommenheiten der Dinge, wie Mißgeburten

und Krankheiten, jedes Zurückbleiben eines Dinges hinter der vollkommenen, seinem Begriffe entsprechenden Gestalt und jedes Abweichen von derselben zurückzuführen. Man wird sogar aus den grundlegenden Bestimmungen der aristotelischen Metaphysik schließen müssen, daß alles Vergehen seinen Grund in der Ohnmacht der Form, ihre Herrschaft über den sich auflehnenden Stoff zu behaupten, habe, und daß auch das Entstehen nur aus dem Widerstande des Stoffes gegen die Thätigkeit der Form erklärt werden könne, indem ohne solchen Widerstand jede Form ursprünglich in vollkommener Verkörperung existiren und darin verharren würde.

Ueber die Natur des Stoffes, aus welchem die realen Formen die organischen Wesen bilden, ist den Schriften des Aristoteles nur wenig zu entnehmen. Er unterscheidet zwischen dem ersten Stoffe (πρώτη ὕλη), worunter er den ganz allgemein gedachten Stoff, den Stoff, der weiter nichts als überhaupt Stoff ist, versteht, dem letzten oder eigenthümlichen Stoffe eines Dinges (ἐσχάτη oder ἴδιος oder οἰκεία ὕλη), z. B. dem Erze, aus dem eine Bildsäule, oder dem Holze, aus dem eine Kiste besteht, und einer unbestimmten Zahl von Zwischenstufen, zu denen insbesondere die vier Elemente gehören. Der erste Stoff ist als das, was allen Bestimmtheiten aller Dinge zum Substrate dient, gänzlich bestimmungslos, er ist das, was übrig bleibt, wenn man von allen Bestimmtheiten, die sich in der Welt finden, abstrahirt. Es darf ihm also, was Aristoteles indessen nicht gedacht zu haben scheint, selbst das Prädikat der Ausdehnung nicht beigelegt werden. In dieser Unbestimmtheit hat der Stoff jedoch kein wirkliches Dasein; wirkliches Dasein kommt nur den ganz bestimmten Stoffen zu, z. B. dem Eichenholze, aus welchem dieser Tisch hier gemacht ist. An jedem ganz bestimmten Stoffe, welcher der letzte Stoff irgend eines Dinges oder irgend welcher Dinge ist, unterscheidet Aristoteles wieder Stoff und Form, indem er unter dieser die eigenthümliche Natur versteht, welche dieser letzte Stoff im Vergleich mit anderen letzten Stoffen besitzt, unter jenem das, was von diesem letzten Stoffe übrig bleibt, wenn man von der ihm eigenthümlichen Bestimmtheit abstrahirt. Gesetzt z. B., das Holz, aus welchem eine Kiste gezimmert ist, sei selbst aus dem Elemente Erde hervorgegangen, so ist der Stoff des Holzes Erde und seine Form die Eigenthümlichkeit der Holznatur. Desgleichen unterscheidet er Stoff und Form an jeder Zwischenstufe zwischen dem ersten Stoffe und irgend eines Dinges letztem Stoffe. Mit der Unterscheidung von Stoff und Form wendet Aristoteles zugleich diejenige des der Möglichkeit und des der Wirklichkeit nach Seienden auf die verschiedenen Stufen der Stoffreihen an. Demnach ist der Stoff eines Stoffes das der Möglichkeit nach, was der Stoff, dessen Stoff er ist, der Wirklichkeit nach ist. Wenn z. B. Erde der Stoff des Holzes ist, so ist die Erde der Möglichkeit nach Holz, wie ein Stück Holz

der Möglichkeit nach eine Kiste ist. Der erste Stoff ist gar nichts der Wirklichkeit nach, es kommt ihm also, wie Aristoteles meint, überhaupt kein wirkliches, sondern nur ein mögliches Sein zu, er ist ein bloßes *δυνάμει ὄν* schlechthin. Daß Aristoteles diese Stoffformen (um sie so zur Unterscheidung von den Dingformen zu nennen) nicht wie die Formen der Pflanzen, der Thiere und der Menschen für reale Wesen gehalten habe, für Mächte, welche aus allgemeineren Stoffen diejenigen bilden, deren Formen sie sind, daß er z. B. nicht gemeint habe, die Holznatur bemächtige sich eines Stückes erdiger Materie und mache daraus ein Stück Holz, dem sie dann wie die Seele dem Leibe einwohne, darf wohl für selbstverständlich angesehen werden. Reale Prinzipien sind ohne Zweifel nach seiner Meinung nur die Materie, die in eine Vielheit bestimmter, übrigens der Umwandlung ineinander fähiger Stoffe getheilt ist, und das System der Gattungen und Arten derjenigen Dinge, welche wirklich, an sich, Einheiten sind, d. i. der Organismen. Wirkungen des zweiten Prinzips sind in der wahrnehmbaren Welt nur die den organischen Wesen eigenthümlichen Gestalten, Einrichtungen, Verrichtungen und Entwickelungen; alles Andere, die Gestalten der vielen nicht organischen Körper, die sich gegeneinander abscheiden, die Qualitäten der verschiedenen Stoffe und die mannigfachen empfindbaren Bestimmtheiten nicht bloß der anorganischen, sondern auch der organischen Wesen, wie die Farben, die Töne, die Gerüche u. s. w., gehört zu der Weise, in der die Materie existirt. —

Es ist jetzt noch übrig, über die auf das Ganze des Seins bezüglichen Lehren des Aristoteles zu berichten. Die nach dem bisher Dargelegten naheliegende Vermuthung, daß er dem gesammten Stoffe eine reale Form gegenübergestellt und also die Welt für ein beseeltes Wesen erklärt habe, wird durch seine Schriften nur annähernd bestätigt. Er beschreibt die materielle Welt, die er insofern als Natur (*φύσις*) bezeichnet, als eine Macht, welche wie die vollendete Kunst, ohne durch Ueberlegung und Rathschläge geleitet zu sein, thätig sei und ihren Stoff so vollkommen als möglich gestalte. Aber an einer bestimmten Erklärung, daß die ganze Natur in analoger Weise wie die Pflanzen und die Thiere ein aus Stoff und Form oder Leib und Seele bestehendes Wesen sei, fehlt es. Den letzten Zweck, um dessen Verwirklichung es der allgemeinen Naturkraft zu thun ist, erblickt Aristoteles in dem Dasein des Menschen als desjenigen Wesens, mit dessen Seele sich die Vernunft, die etwas Göttliches ist, verbindet, und näher in dem Dasein des Mannes, denn das Weib ist unvollkommener als der Mann, und nur in dem Dasein des Vollkommensten kann der letzte Zweck bestehen. Alle Wesen, die unter dem Manne stehen, auch das Weib, sind aus dem Widerstande der Materie, den die bildende Naturkraft zu überwinden hat, zu erklären; sie sind mißlungene Versuche der Natur, den

Mann hervorzubringen; eine Ansicht, die sich freilich mit der Lehre von der Ewigkeit aller Artformen schwerlich wird vereinigen lassen. Unter den Wesen, die unter dem Menschen stehen, giebt es wieder mannigfache Abstufungen der Vollkommenheit. So sind die Pflanzen, welche vollkommener sind als die todten, nicht durch die Naturkraft, sondern durch den Zufall hervorgebrachten Körper, unvollkommener als die Thiere; im Reiche der Thiere stehen die Blut habenden über den Blutlosen, die zahmen über den wilden, und in jeder Spezies die männlichen über den weiblichen. Man könnte hiernach auf die Vermuthung kommen, Aristoteles habe unter der allgemeinen Naturkraft nichts Anderes verstanden als die intelligibele Artwesenheit des Menschen, sofern dieselbe in der gesammten Materie als Streben, Menschen hervorzubringen, thätig sei, und wenn er auch sonst von einer Vielheit realer Formen rede, so habe er doch in Wahrheit nur Eine solche angenommen, die Wesenheit des Menschen.

Die Natur gilt dem Aristoteles nicht für das Ganze des Seins. Ueber sie glaubt er ein Wesen stellen zu müssen, welches reine, unverkörperte Form, reine Wirklichkeit ohne ein Substrat, dem an sich nur die Möglichkeit des Seins zukäme, sei: Gott. Das Dasein Gottes folgt, wie er meint, daraus, daß die Bewegung in der Welt, wenn sie gleich ewig sei, doch auf ein erstes Bewegendes, welches selbst unbewegt sei, zurückweise, ein unbewegtes Bewegendes aber nur als für sich bestehende Form gedacht werden könne. Weiter glaubt er darthun zu können, daß Gott als erstes Bewegendes und reine Form nothwendig vernünftiger Geist sei, und daß sein ganzes Sein in ununterbrochener Selbstbetrachtung des schlechthin Vollkommenen, also, da er selbst, und nur er selbst, schlechthin vollkommen sei, in ununterbrochener seliger Selbstbetrachtung bestehe. Daß das Wesen Gottes völlig in einer von der Welt abgewandten Selbstbetrachtung bestehe und daß er doch die erste Ursache aller Bewegung in der Welt sei, ist nach der Auffassung des Aristoteles kein Widerspruch. Denn Gott soll nichts dazu thun, die Welt zu bewegen. Wenn er die erste Ursache der Bewegung genannt wird, so soll dies dahin verstanden werden, daß die Welt durch ihr Verlangen nach seiner Vollkommenheit bewegt werde. Er bewegt, sagt Aristoteles, nicht wie das, was selbst in Bewegung ist, sondern wie das, was geliebt wird. Gott soll demnach, ohne die Form des Weltganzen zu sein, doch in derselben Weise auf die gesammte Materie wirken, wie in jedem einheitlichen Dinge die Form auf den Stoff wirkt. In hohem Grade befremdlich muß es erscheinen, wenn Aristoteles weiter als eine unmittelbare Wirkung Gottes nur die kreisförmige Bewegung, welche er der äußersten Schicht der Weltkugel, der Fixsternsphäre, zuschreibt, betrachtet, und dann noch zu jeder der auf die Fixsternsphäre folgenden Sphären, die er annehmen zu müssen glaubt, um aus ihren Drehungen die Bewegungen der Planeten zu erklären, einen unbewegten

Beweger von göttlicher Natur hinzufügt, während alle aus den Sphärenbewegungen nicht ableitbaren Bewegungen, wie es scheint, durch die allgemeine Naturkraft, die dann auch ein erster Beweger ist, hervorgebracht sein sollen.

An die Darlegung der metaphysischen Lehren des Aristoteles mögen sich noch einige Andeutungen über Hauptpunkte seiner Physik schließen. Während die Welt ohne Anfang und ohne Ende in der Zeit sein soll, hält Aristoteles sie dem Raume nach für begrenzt und ihre Grenzen für die des Raumes selbst. Leeren Raum giebt es weder innerhalb noch außerhalb der Welt. Die Welt und mit ihr der Raum hat Kugelgestalt. Die äußerste Schicht wird von der ewig gleichförmig sich drehenden Fixsternsphäre gebildet. Auf diese läßt Aristoteles, um die Bahnen der Planeten zu erklären, in der Hauptsache sich den Astronomen seiner Zeit anschließend, eine Reihe von Sphären folgen, welche mit der Drehung, die ihnen durch die Fixsternsphäre mitgetheilt wird, andere Bewegungen verbinden, in die sie, wie schon erwähnt wurde, von geistigen, der Gottheit nahe stehenden Wesen versetzt werden. In der Mitte des Alls ruht die gleichfalls kugelförmige Erde. Von der Fixsternsphäre bis zum Monde besteht die Welt aus einem unveränderlichen Stoffe, dem von Natur die Kreisbewegung eignet, dem Aether. Die den Raum vom Monde bis zur Mitte des Alls füllenden Stoffe sind Mischungen aus den vier empedocleischen Elementen. Die Grundbeschaffenheiten, durch welche sich diese unterscheiden, sind Kombinationen je eines Gliedes des Gegensatzes von Kälte und Wärme mit je einem Gliede desjenigen von Trockenheit und Feuchtigkeit. Das Feuer nämlich (Aristoteles versteht darunter aber nicht die Flamme, sondern, wie Heraclit, den diese erzeugenden Wärmestoff) ist warm und trocken, die Luft warm und feucht, das Wasser kalt und feucht, die Erde kalt und trocken. Ferner sind das Feuer und die Luft leicht, die Erde und das Wasser schwer, und zwar das Feuer leichter als die Luft, die Erde schwerer als das Wasser. Den beiden leichten Elementen eignet von Natur die Bewegung nach oben, d. i. nach dem Umkreise der Weltkugel, den beiden schweren die nach unten. Soweit daher die räumliche Anordnung der Elemente durch ihre Natur bestimmt wird, nimmt die Erde die Mitte der Welt ein, und grenzt die Region des Feuers an die himmlische Welt des Aethers, während die Luft und das Wasser ihren natürlichen Ort zwischen dem Feuer und der Erde haben. Während der Aether unveränderlich ist, kann jedes der vier anderen Elemente sich in jedes andere umwandeln. Indem Aristoteles von der räumlichen Bewegung noch die Zunahme und Abnahme eines Dinges unterscheidet, zählt er vier Arten der Veränderung auf: die das Wesen betreffende (Entstehen und Vergehen), die quantitative, die qualitative und die örtliche. Der auf die lebenden Wesen und die Seelen bezüglichen Ansichten des Aristoteles ist bereits in der Darstellung seiner Metapysik gedacht worden.

3. Das Gute und die Tugend.

Im Gegensatze zu Plato weist Aristoteles der Ethik eine untergeordnete Stellung im Systeme der Wissenschaft zu (siehe oben S. 105). Indem er das, was dieselbe vor Allem erkennen will, das Allgemeine, worin die Richtigkeit und Vernünftigkeit des Wollens und Handelns überhaupt besteht, mit dem wirklichen Verhalten dieses oder jenes Menschen, welches keine nothwendige Folge des allen Menschen gemeinsamen Wesens und insofern etwas Zufälliges, auch anders sein Könnendes ist, verwechselt, meint er, sie könne ebenso wenig wie die Physik, die es ebenfalls mit solchem zu thun habe, was für die reine Vernunft zufällig sei, Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes sein; man dürfe von ihr ebenso wenig vollkommene Genauigkeit fordern wie von der Untersuchung, die der Zimmermann über den rechten Winkel anstelle, und deren Zweck nicht, wie der der mathematischen, die Erkenntniß, sondern die Förderung der Arbeit sei; man müsse zufrieden sein, wenn sie das Wahre im bloßen Umrisse zeige. Aber auch hinter der Physik soll die Ethik zurückstehen, denn sie habe nicht wie diese, welche, wie die theoretische Philosophie überhaupt, aus dem reinen Wissenstriebe hervorgehe, ihren Werth in sich selbst, sondern in dem Nutzen, den sie für das praktische Leben gewähre. Nicht, meint er, um zu wissen, was die Tugend ist, forschen wir, sondern um gut zu werden, da wir sonst keinen Gewinn davon haben würden. Und auch diesen Nutzen hält er für gering. Für diejenigen freilich, die in ihrem Streben und Handeln der Vernunft folgen, sei das ethische Wissen vielfach von Nutzen, und in edlen Gemüthern könne dasselbe die Liebe zur Tugend entzünden, aber auf die Menge habe es keinen Einfluß; im Allgemeinen vermöge also das Wissen in Bezug auf die Tugenden wenig oder nichts. Aristoteles theilt demnach nicht die Auffassung, die man Socrates und Plato zuschreiben darf, daß das Interesse, welches man für einen Gegenstand hat, ein Verlangen nach der Erkenntniß des Gegenstandes um ihrer selbst willen hervorzurufen vermöge, und daß der Werth, den ein Wissen in sich selbst hat, um so größer sein könne, je mehr der Gegenstand desselben dem Wissenden am Herzen liege. Ihm schien der Trieb zur Wissenschaft sich gegen jede Anregung und Beeinflussung seitens anderer Bedürfnisse und Bestrebungen zu verschließen und ein Wissen um so begehrenswerther zu sein, je vollständiger der Wissenstrieb in der Erzeugung desselben sich isolirt habe. Aus seinen Aeußerungen über die Ethik muß man sogar schließen, daß er allem Wissen, dessen der Mensch für das praktische Leben bedarf, wegen dieser Bedeutung den Rang eines eigentlich wissenschaftlichen absprechen zu müssen glaubte. Es wird sich zeigen, daß diese Ansicht im engsten Zusammenhange mit dem Inhalte seiner Ethik steht.

Trotz dieses Gegensatzes zwischen ihm und seinen Vorgängern schließt sich Aristoteles denselben doch in Hauptpunkten seiner ethischen Ueberzeugungen an. Gemeinsam ist ihm mit denselben zunächst der Grundgedanke, daß die Richtigkeit des Wollens und Handelns in seiner Uebereinstimmung mit dem Endziele alles Wünschens und Begehrens, dem Gewinne des Guten und der Abwehr des Ueblen, bestehe, und daß es dazu vor Allem bedürfe der verständigen Einsicht (φρόνησις) nicht bloß in das, was besonderen Zwecken, sondern auch in das, was dem allgemeinen Zwecke, das Leben schön zu machen, dienlich sei. Demjenigen Wissen freilich, welches der Geist abgetrennt von der Erinnerung an die Erlebnisse, aus denen es ihm entstanden ist, und von seinen Anwendungen besitzt, diesem Wissen im engeren Sinne des Wortes, mißt er, wie bereits bemerkt wurde, nur geringen Einfluß auf das praktische Verhalten bei; für um so unentbehrlicher aber gilt ihm die zu einem festen Besitze gewordene Fähigkeit des Verstandes, mit richtiger Ueberlegung zu beurtheilen, was zu thun und zu lassen sei, jenes richtige Meinen, von welchem Plato im Meno gesagt hatte, daß es, so lange es in der Seele bestehe, den Menschen zu führen ausreiche. Bezüglich des Verhältnisses dieser praktischen Einsicht zum Begehrensvermögen ist Aristoteles ferner mit Plato darin einverstanden, daß nicht bloß das Urtheil über das, was gut und was übel sei, die Willensentscheidung bestimme, sondern daß auch umgekehrt die Neigungen und Begierden das Urtheilsvermögen beeinflussen. Weit ausführlicher als Plato verbreitet er sich über den Einfluß, den die leibliche Beschaffenheit eines Menschen, seine seelischen Eigenthümlichkeiten und seine Lebensumstände zugleich auf die Richtung seiner Neigungen und Abneigungen und auf seine Ansichten über das, was begehrenswerth und was verabscheuenswerth sei, ausüben, und über die Unmöglichkeit, anders als durch Erziehung, Uebung und Gewöhnung den Charakter sowie das sittliche Urtheil zu bilden. Ob er der socratischen Lehre, daß die Willensentscheidung sich stets nach dem Urtheile richte, auch in der Erläuterung und näheren Bestimmung, die Plato derselben hinzugefügt hatte, seine Zustimmung versagt, ob er es also für möglich hält, daß Jemand sich gegen seine bestimmte und feste und unangefochten im Bewußtsein gegenwärtige Erkenntniß entscheide und mit vollem und klarem Bewußtsein einem Uebel nachtrachte, ist aus seinen Ausführungen nicht mit Bestimmtheit zu ersehen. Er bestreitet allerdings die Behauptung des Socrates, daß Niemand freiwillig schlecht sei, aber in einer Weise, welche die Deutung zuläßt, er habe nur zeigen wollen, daß das Bestimmtsein einer Handlung durch die Meinung des Handelnden, dieselbe werde ihm Gutes einbringen oder ihn vor Ueblem bewahren, die Freiwilligkeit derselben, zufolge der genaueren Erklärung dieses Begriffes, nicht ausschließe. — Die Eintheilung der Tugenden, die Plato auf seine

Auffassung des zwischen dem Willen und dem Erkenntnißvermögen bestehenden Verhältnisses gründet (in Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit), hat Aristoteles sich nicht angeeignet.

Auf die Frage, worin das Gute, bestimmter das nicht bloß als Mittel zu etwas Anderem, sondern durch sich selbst Gute, bestehe, antwortet die Nikomachische Ethik zunächst, sich auf die Uebereinstimmung Aller berufend: in der Glückseligkeit, und näher in der ein volles Leben hindurch dauernden Glückseligkeit, denn wie Eine Schwalbe oder Ein Tag noch keinen Sommer macht, so genügt auch Ein Tag oder kurze Zeit nicht, Jemanden gesegnet und glücklich zu machen. In der Glückseligkeit ist alles Gute befaßt; sie ist das vollendete Gute, dessen Besitz nichts zu wünschen übrig läßt. Die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) sodann besteht für jedes Geschöpf in der seinem Wesen oder seiner Natur entsprechenden Weise des Lebens (der *εὐζωΐα*), und diese wieder ist kein bloß zuständliches Sein, wie es uns, während wir schlafen, zukommt, sondern Thätigkeit (*εὐπραξία*). Dies also ist das Gute, was Alle begehren und dessen Besitz die Glückseligkeit ausmacht: die unbehinderte, in jeder Hinsicht vollendete Wesensbethätigung, die der Metaphysik zufolge mit dem vollendeten Dasein einerlei ist. Das höchste Gut, das Beste, aber ist für jedes Geschöpf die vollendete Bethätigung des seinem Wesen Eigenthümlichen, das ihm seinem Begriffe und Wesen nach eigenthümliche Werk.

Für den Menschen ist hiernach das Beste die vollendete Verrichtung des ihm als einem vernunftbegabten Wesen zukommenden Werkes. Denn wie dem Auge das Sehen, der Hand das Greifen, dem Zimmermann das Zimmern, dem Flötenspieler das Flötenspielen, so ist dem Menschen, der allein von allen Geschöpfen Vernunft besitzt, die Bethätigung der Vernunft eigenthümlich. Das thätige Leben eines Vernunft besitzenden Wesens als solchen aber ist ein zwiefaches: dasjenige, welches im engeren Sinne des Wortes so genannt wird und darin besteht, daß die Vernunft das Begehrungsvermögen und das durch dieses hervorgebrachte Handeln bestimmt, und dasjenige, welches der Vernunft in Beziehung auf sich selbst zukommt, die Erkenntnißthätigkeit. Der vollendete Vollzug dieser zwiefachen Vernunftbethätigung also ist für den Menschen das höchste Gute; er bildet den wesentlichsten Bestandtheil der menschlichen Glückseligkeit. Die Erkenntnißthätigkeit aber ist wieder besser als die Leitung des Wollens durch die Vernunft. In ihr beruht die vollkommene Glückseligkeit des Menschen. Sofern sie den Inhalt seines Lebens ausmacht, erhebt sich der Mensch über das eigentlich menschliche Leben; in ihr lebend, lebt er nicht, inwiefern er ein Mensch ist, sondern inwiefern er etwas Göttliches in sich hat.

Die Frage nach dem Inhalte der Glückseligkeit kann nach Aristoteles auch mittelst des Begriffes der Tugend beantwortet werden. Tugend nämlich

heißt diejenige Beschaffenheit eines Dinges, vermöge deren das Werk desselben gut geräth. Z. B. vermöge der Tugend des Auges sehen wir gut, die Tugend eines Pferdes findet man darin, daß es gut läuft und den Reiter gut trägt. Demnach besteht die Tugend des Menschen in der Beschaffenheit, durch welche er die Vernunftthätigkeit, die das ihm eigenthümliche Werk ist, gut vollzieht; und den zwei Weisen der Vernunftthätigkeit entsprechen zwei Arten der Tugend, die ethischen, vermöge deren das Begehrungsvermögen der Vernunft gehorcht, und die dianoetischen, welche die Trefflichkeit der Vernunft in den verschiedenen Weisen der Erkenntnißthätigkeit (der theoretischen, der praktischen und der poietischen) ausmachen. Den Inhalt der Glückseligkeit aber des Menschen bildet alsdann die unverkürzte und ungehemmte tugendgemäße Thätigkeit desselben, und seinen höchsten Bestandtheil die vollendete Ausübung der dianoetischen Tugend. Nicht die Tugend selbst, die der Tugendhafte auch zu der Zeit, in der er keinen Gebrauch von ihr macht, z. B. wenn er schläft, besitzt, sondern die vollendete Ausübung derselben macht die Glückseligkeit aus.

Von der Glückseligkeit unterscheidet Aristoteles die Lust, dieses Wort in dem weiten Sinne genommen, in welchem man z. B. vom tugendhaften Handeln und vom Erkennen sagt, daß es an und für sich Lust gewähre, — auch die mit keiner Unlust gemischte und keine Unlust nach sich ziehende Lust. Allerdings ist das Leben des Glückseligen auch das lustvollste, angenehmste, und sicherlich ist die Lust etwas Gutes. Begehren doch Alle, Thiere und Menschen, nach ihr, und ist doch ihr Gegentheil, der Schmerz, ohne Zweifel ein Uebel. Ja, man kann sogar sagen, daß sie in gewisser Weise das Beste sei. Gleichwohl sind Glückseligkeit und Lust nicht dasselbe. Das Verhältniß, in welchem sie zu einander stehen, ist vielmehr dieses, daß das, worin die Glückseligkeit besteht, die vollendete Wesensbethätigung, ihrer Natur nach in einem Lustgefühl ihren Abschluß findet. Die Lust heftet sich als Wirkung an die gelungene Thätigkeit an, wie an die vollendete Entwickelung des Menschenleibes die Jugendschönheit. Das ist überhaupt das Wesen der Lust, daß sie den naturgemäßen Abschluß einer Lebensthätigkeit bildet, aus dem unbehinderten Ablaufe einer solchen entsteht; Leben und Lust sind untrennbar miteinander verknüpft; ohne Lebensthätigkeit entsteht keine Lust, und jede Lebensthätigkeit umgekehrt hat ihr Ziel in einem Lustgefühle. Je besser und begehrenswerther aber eine Thätigkeit ist, um so besser und begehrenswerther ist auch die sich ihr anschließende Lust. Und für den Menschen, dessen beste Thätigkeit die ihm eigenthümliche der Vernunft oder die tugendgemäße ist, ist demnach auch die aus dieser entspringende Lust die beste und höchste, und so ist es der Glückselige, dessen Leben das lustvollste und angenehmste ist. Wer keine Freude an tugendhaften Handlungen hat, der ist auch, wenn seine Handlungen gleich äußerlich der Tugend

entsprechen, nicht tugendhaft und nicht glückselig. Wer z. B. keine Freude daran hat, gerecht zu handeln, ist nicht gerecht; wem es nicht Lust gewährt, freigebig zu sein, ist nicht freigebig; wer sich mit Vergnügen körperliche Lust versagt, ist besonnen, derjenige, der es unwillig thut, das Gegentheil. Daß dies in der That das Verhältniß ist, in welchem die Lust zur Glückseligkeit oder zum Guten steht, geht daraus hervor, daß Jedem das angenehm ist, wovon er ein Liebhaber ist, indem z. B. dem Pferdeliebhaber Pferde Lust bereiten, dem Schaulustigen Schauspiele angenehm sind, der die Tugend Liebende seine Freude an der Tugend hat; denn dies zeigt, daß es Lust giebt, welche aus der Befriedigung eines Begehrens entsteht, und also ein Begehren, das nicht auf Lust, sondern auf etwas, durch welches erst Lust herbeigeführt wird, gerichtet ist, und daß es mithin, da alles Begehrte als ein Gutes begehrt wird, ein von der Lust verschiedenes, wenn auch naturgemäß Lust bewirkendes Gutes giebt. Daß nicht das um seiner selbst willen Begehrte und die Lust dasselbe sind, erhellt auch daraus, daß Niemand sein Lebenlang die Sinnesart des Kindes haben möchte, um die Lust des Kindes zu genießen, oder sich an schimpflichen Handlungen, die keine Unlust zur Folge hätten, erfreuen möchte, und daß es andererseits Vieles giebt, um das wir uns bemühen würden, wenn wir auch keine Lust davon erwarten könnten, wie Sehen, Erinnerung, Wissen, Fertigkeiten.

Wie großen Werth nun auch Aristoteles der Vernunftbethätigung oder der tugendgemäßen Thätigkeit zuschreibt, so meint er doch nicht, daß sie zusammen mit der unmittelbar aus ihr entspringenden Lust der Inbegriff alles Guten sei und eine keiner Steigerung mehr fähige Glückseligkeit gewähre oder auch nur zur Glückseligkeit überhaupt genüge. Die unbehinderte und voll sich entfaltende Vernunftbethätigung ist das höchste Gute (das Beste) und bildet den wesentlichsten Bestandtheil der Glückseligkeit, so daß ohne sie keine wahre Glückseligkeit möglich ist, weshalb auch die unvernünftigen Kinder und die Thiere nicht glückselig sein können, aber sie bildet doch eben nur einen Bestandtheil dieses vollendeten Guten. Denn da der Mensch, wenn auch die Vernunft seine Eigenthümlichkeit ausmacht, doch nicht ein reines Vernunftwesen ist, so bedarf er außer der Bethätigung derselben noch anderer Dinge zur Glückseligkeit. Zunächst ist die vollkommene Bethätigung der Vernunft an Bedingungen gebunden; denn dem Mittellosen ist es unmöglich oder nicht leicht, das Schöne zu vollbringen. Der Glückselige bedarf einer guten leiblichen Ausrüstung, äußerer Güter und eines günstigen Geschickes, um nicht in seiner Thätigkeit behindert zu sein. Insbesondere sind Freunde, Reichthum, politische Macht Werkzeuge, die ihm in mancherlei Absicht dienlich sind. Sodann giebt es Manches, dessen er, abgesehen davon, daß es ihm als Mittel zu seinem Zweck dient, zwar nicht bedarf, dessen Mangel aber die Glückseligkeit ihres Glanzes beraubt, z. B. edle Abkunft,

tüchtige Nachkommenschaft, Schönheit. Auch der Tugendhafte ferner kann von so schwerem Geschicke betroffen werden, daß ihn Niemand glückselig preisen wird, wenn auch die Götter, wofern sie sich überhaupt um menschliche Angelegenheiten kümmern, denen, die das Göttliche in sich, die Vernunft, am meisten lieben und ehren, ihre Wohlthaten zuwenden werden. Diejenigen, welche behaupten, ein Mensch, der gerädert werde, sei glückselig, wenn er nur gut sei, reden mit oder ohne Absicht leere Worte. Man kann nur sagen, daß der wahrhaft Tugendhafte und der Vernunft Folgende alle Schicksalsschläge mit gutem Anstande über sich ergehen lassen und von den ihm gebliebenen Möglichkeiten, Schönes auszuführen, die besten ergreifen werde, gleichwie ein guter Schuster aus dem ihm zur Verfügung stehenden Leder so gute Schuhe als möglich mache, und daß er so, indem der Adel seiner Gesinnung und seine Hochherzigkeit durch sein Mißgeschick hindurchleuchte, niemals gänzlich elend werden könne.

Vergleicht man des Aristoteles Ausführungen über das Gute, die Glückseligkeit und die Tugend, soweit sie bis jetzt zur Sprache gekommen sind, mit denjenigen Platos, so wird man zunächst darin, daß Aristoteles die Bedeutung der Dinge, nach denen der Mensch nicht erst zufolge seiner Tugend trachtet, für seine Glückseligkeit und die Abhängigkeit seiner Glückseligkeit von Umständen und Ereignissen, über die er keine Macht hat, viel stärker als Plato hervorhebt, einen jedenfalls mehr den Ton der Darstellung als den Lehrinhalt betreffenden Unterschied erblicken dürfen. Eine wesentliche Verschiedenheit bezüglich dieses Punktes besteht allerdings darin, daß Plato zufolge seiner Ueberzeugung von der Leitung der menschlichen Schicksale durch die göttliche Vorsehung und der in einem künftigen Leben zum Vorschein kommenden Nachwirkung der guten und der bösen Thaten dem Zweifel, ob in der That ausnahmslos der bessere Mensch auch der glücklichere sei, besser als Aristoteles, der hierüber der Erfahrung die Entscheidung anheimstellen mußte, entgegenzutreten vermochte; doch betrifft diese Abweichung des Aristoteles von seinem Lehrer mehr die Metaphysik als die Ethik. Als wenig erheblich sodann wird man es zu beurtheilen haben, daß als das höchste Gut Plato die Tugend, Aristoteles die tugendgemäße Thätigkeit bezeichnet, denn daß die Tugend ebenso wenig wie die Gesundheit des Leibes demjenigen von Werth sein würde, der wie ein in ewigen Schlaf Versunkener weder in äußeren Handlungen noch in inneren Thätigkeiten der Seele Gebrauch von ihr machte, würde Plato ohne Zweifel gern eingeräumt haben. Ein wesentlicher Gegensatz dagegen scheint auf den ersten Blick zwischen der platonischen und der aristotelischen Lehre vom Guten und der Glückseligkeit insofern zu bestehen, als die erstere den Begriff der Glückseligkeit durch den des Guten, die letztere umgekehrt den Begriff des Guten durch den der Glückseligkeit erklärt, indem nach jener die Glückseligkeit in dem Gewinne und Besitze des Guten, nach dieser das

Gute in dem Gewinne und Besitze der Glückseligkeit besteht (vergleiche oben S. 93). Bei näherer Betrachtung zeigt sich indessen, daß dem nur scheinbar so ist. Die Lust nämlich, von welcher Aristoteles lehrte, daß sie unmittelbar aus der Glückseligkeit entspringe, und für deren werthvollsten Bestandtheil er die von der Vernunft begehrte Lust an der Erkenntniß bezeichnete, ist das, was Plato, wie vor ihm Socrates, Glückseligkeit nannte, und der Begriff der Glückseligkeit, den Aristoteles den Worten nach zwischen die Begriffe der Lust und des Guten einschob, ist in Wahrheit mit dem des Guten identisch. Aus der Nikomachischen Ethik wenigstens ist nicht zu ersehen, welcher Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen bestehen sollte, ausgenommen der für die Vergleichung der aristotelischen mit der platonischen Lehre nicht in Betracht kommende, daß das Gute, wenn von ihm gesagt wird, es bestehe in der Glückseligkeit, in einen übrigens noch ganz unbestimmten Zustand des Subjektes, für welches das Gute gut ist, gesetzt wird. Die Lehre des Aristoteles, daß das Gute, d. i. das Endziel alles Begehrens, in der Glückseligkeit und diese wieder in der vollendeten Wesensbethätigung des Menschen bestehe, die letztere aber nothwendig ein Lustgefühl hervorrufe, deckt sich daher im Wesentlichen mit der platonischen, daß das Gute in der Gesundheit, der naturgemäßen Ordnung und der Schönheit der Seele bestehe und daß vermöge dieses Zustandes seiner Seele der Glückliche glücklich sei. Doch muß Aristoteles das Verdienst zugestanden werden, das Verhältniß, in welchem die Lust (oder nach Platos Bezeichnung die Glückseligkeit) zu dem Begehren und seinem Endziele, dem Guten, steht, bestimmter und ausführlicher dargelegt zu haben als Plato, wenn auch noch nicht in einer alle Bedenken und Schwierigkeiten beseitigenden Weise.

Die Frage, worin das Gute oder die Glückseligkeit bestehe, wird durch die mitgetheilten Bestimmungen der Nikomachischen Ethik noch nicht genügend beantwortet. Denn besteht die Glückseligkeit in der Vernunftbethätigung und ist diese eine zwiefache (siehe oben S. 119 f.), die dianoetische, welche der Vernunft selbst obliegt und im Forschen und Erkennen besteht, und die ethische, welche die Aufgabe nicht der Vernunft selbst, sondern der wollenden und handelnden, das Substrat der Vernunft bildenden Seele ist, so fragt es sich weiter, durch welche Art des Wollens und Handelns seiner Seele der Mensch seine ihm zur Seele hinzugekommene Vernunft bethätige, oder, was auf dasselbe hinauskommt, welche Forderungen, welche Gebote und Verbote die Vernunft an die ihr untergeordnete begehrende und den Leib bewegende Seele richte, und zwar unabhängig sowohl von den Begehrungen der Seele als auch von ihrem eigenen auf Erkenntnißthätigkeit gerichteten Verlangen. Es ist aber leicht zu sehen, daß eine haltbare Beantwortung dieser Frage unmöglich ist. Denn die Annahme, welche näher bestimmt werden soll, daß nämlich die Seele durch ihr Wollen die zu ihr hinzu-

gekommene Vernunft, deren einzige Leistung in der Erkenntnißthätigkeit bestehe, bethätige, oder daß diese Vernunft Forderungen an die Seele stelle, die weder aus dem Begehren der an sich vernunftlosen Seele noch aus dem Verlangen nach Erkenntniß entspringen, — diese Annahme widerspricht sich. In gewissem Sinne kann man allerdings auch vom Standpunkte der aristotelischen Voraussetzungen von Forderungen der Vernunft an die begehrende Seele reden. Erstens nämlich bildet jede Erkenntniß der Vernunft darüber, wie die Seele ihre Willensentscheidungen treffen müsse, um dessen, was sie überhaupt begehrt, also des zwar für die Vernunft Gleichgültigen, aber für die Seele Guten und Werthvollen, in möglichst hohem Maße theilhaftig zu werden, eine solche Forderung, z. B. daß man, um dem Ganzen seines Begehrens möglichst hohe Befriedigung zu verschaffen, unter den gegenwärtigen Umständen der Einladung zu einem Gastmahle folgen oder sich einer schmerzhaften Operation unterziehen müsse. Und wenn man der Vernunft zu der Denkthätigkeit noch ein auf den Erwerb von Erkenntnissen gerichtetes Wollen zuschreibt (wie dies Aristoteles offenbar thut, indem er die gelingende Erkennißthätigkeit für ein Gutes erklärt), so gebietet zweitens die Vernunft der Seele, daß sie sich so verhalte, wie es für die Verwirklichung jenes Vernunftzweckes erforderlich ist, z. B. daß man auf einen sich darbietenden sinnlichen, von der Erkenntnißthätigkeit abziehenden Genuß verzichte, oder daß man eine beschwerliche Reise antrete, um sich ein lehrreiches Buch zu verschaffen. Allein eine von der Erkenntnißthätigkeit verschiedene Weise der Vernunftbethätigung bringt die Seele weder durch die Erfüllung von Forderungen der ersten noch von solchen der zweiten Art hervor. Seine Vernunft bethätigt der Mensch nur dadurch, daß er erkennt, wie er sich verhalten müsse, in dem einen Falle, um sein untervernünftiges Begehren, in dem anderen, um sein vernünftiges Verlangen nach Erkenntniß zu befriedigen. Das diesem Erkennen entsprechende Verhalten der Seele ist nicht eine zweite Art der Vernunftbethätigung. Dieses Verhalten ist überhaupt kein um seiner selbst willen Gutes oder Werthvolles, sondern nur ein Mittel, Gutes zu gewinnen, nämlich in dem einen Falle ein Mittel zum Wohlsein der an sich vernunftlosen Seele, in dem anderen ein solches zu der die Erkenntnißthätigkeit zum Inhalte habenden Glückseligkeit.

Die Antwort, die Aristoteles auf die Frage nach den Forderungen, welche die Vernunft an die begehrende und wollende Seele stelle, giebt, lautet: wir sollen in allen Erregungen und Handlungen, auf die sich die Tugend bezieht, das Zu-viel und das Zu-wenig meiden, immer das rechte Maß einhalten, welches die Mitte ist zwischen dem, was für uns mit Rücksicht auf die Umstände und auf das Besondere unserer Person zu viel und was zu wenig ist. Zu dem Einhalten der richtigen Mitte soll aber auch gehören, daß die Erregungen und Handlungen zur richtigen Zeit

unter den richtigen Umständen, den richtigen Personen gegenüber und in richtiger Absicht sich einstellen. Es ist nicht die Meinung des Aristoteles, die Vernunft gründe diese Forderung auf die Erwägung, daß es am ersten demjenigen, welcher derselben Folge leiste, in Allem, was der Vernunft gleichgültig sei, wohl ergehe, noch leitet er dieselbe daraus ab, daß bei dem ihr entsprechenden Verhalten des Menschen die Bemühungen seiner Vernunft um Erkenntniß am besten gedeihen. Er versteht mit anderen Worten unter dem Zu-viel und dem Zu-wenig nicht das, was in Beziehung auf den Zweck des sinnlichen Wohlseins oder auf denjenigen der im Erkennen bestehenden Glückseligkeit diese Bedeutung hat, sondern das, was die Vernunft ohne Beziehung auf irgend einen Zweck dafür erklärt. Damit ist es dann im Einklange, daß er keinen Maßstab angiebt, mittelst dessen sich bestimmen ließe, was in irgend einer Art von Erregungen und Handlungen zu viel und was zu wenig sei und wo die richtige Mitte liege, sondern die Vernunft, die insofern, als sie Forderungen an die begehrende Seele stellt, φρόνησις heißt, rein aus sich selbst darüber bestimmen läßt. Die richtige Mitte, sagt er, liege jedesmal da, wo der φρόνιμος sie sehe. Aristoteles schreibt demnach der Vernunft neben dem auf Erkenntniß gerichteten noch ein anderes Verlangen, dessen Befriedigung zu dem wesentlichen Bestandtheile der Glückseligkeit gehöre, zu, das Verlangen, daß die Seele, zu der sie hinzugekommen ist, in allen Erregungen und Handlungen die Extreme meide. Die Frage, wie dieses Verlangen mit dem Wesen der Vernunft zusammenhänge, wirft er nicht auf. Es kann noch bemerkt werden, daß die Vernunft mit ihrer Forderung keine Motive des Handelns darbietet. Die Motive zum Handeln müssen der Seele aus ihren Trieben und Leidenschaften entstehen. Erst wenn der Mensch, durch den vernunftlosen Theil seines Wesens angetrieben, sich zu einem Handeln in gewisser Richtung anschickt, tritt die Vernunft hinzu mit der Mahnung, dabei das rechte Maß zu beobachten.

Aus der Beantwortung der Frage nach der von der Vernunft geforderten Weise des Wollens und Handelns ergiebt sich die nähere Bestimmung des Begriffes der ethischen Tugend. Ist die dianoetische Tugend eine Beschaffenheit der Vernunft, so die ethische eine solche der begehrenden Seele, und zwar diejenige, vermöge deren die Seele in ihren Erregungen und Handlungen die durch die Vernunft bestimmte Grenze einzuhalten liebt (siehe oben S. 121) und vorsätzlich einhält. Aristoteles zählt nun, ohne einen Eintheilungsgrund anzugeben, eine Reihe ethischer Tugenden auf, zeigt von den einzelnen, daß die allgemeine Erklärung für sie zutrifft, und widmet ihnen eingehende Erörterungen. So soll die Tapferkeit die Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit sein, doch so, daß ihr diese mehr als jene entgegengesetzt ist. Von der Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) heißt es,

sie sei die Mitte in Beziehung auf gewisse Arten der Lust und Unlust, während die Zügellosigkeit (ἀκολασία) dem Zu-viel, die stumpfe Unempfindlichkeit dem Zu-wenig entspreche. Die Freigebigkeit wird als die Mitte zwischen Verschwendung und Geiz beschrieben u. s. w.

Eine längere Abhandlung widmet die Nikomachische Ethik der Tugend der Gerechtigkeit. Unter Gerechtigkeit im weiteren Sinne des Wortes versteht sie, abweichend von Plato, die Tugend, den Gesetzen des Staates gemäß zu leben, mithin diejenige, durch die das Wohl einer politischen Gemeinschaft bewirkt und erhalten wird. Da nun die Gesetze alle Tugenden insoweit, als sie das Verhalten zu anderen Menschen betreffen, zur Anwendung zu bringen gebieten, so faßt die Gerechtigkeit in gewisser Weise alle Tugenden in sich, sie ist (eine Erklärung, die sich in Einer Hinsicht wieder der platonischen nähert) die gesammte Tugend in ihrer Beziehung auf das Zusammenleben der Menschen. Die Gerechtigkeit im engeren Sinne des Wortes ist die Tugend, deren Gegensatz in der Uebervortheilung eines Anderen besteht; ihr Werk ist die richtige Abmessung bei der Zuwendung von Gütern und Uebeln oder, sofern sich auf das Zu-viel-haben das Unrecht-thun und auf das Zu-wenig-haben das Unrecht-leiden zurückführen läßt, das Einhalten der Mitte zwischen dem Unrecht-thun und dem Unrecht-leiden (welche Bestimmung freilich den Begriff der richtigen Mitte offenbar in einem anderen Sinne verwendet als die allgemeine Erklärung der ethischen Tugend). Die Gerechtigkeit im engeren Sinne des Wortes theilt Aristoteles wieder ein in die bei der Vertheilung von Ehren und materiellen Gütern im Staate zur Anwendung kommende und die ausgleichende, die sich auf den Abschluß und die Durchführung von Privatverträgen und die Bestrafung der Gesetzesübertretungen bezieht. Was Aristoteles weiter über Gesetz, natürliches Recht, positives Recht, Billigkeit und Gerechtigkeit ausführt, muß, obwohl ihm darum der Name des Begründers der philosophischen Rechtslehre gebührt, hier bei Seite bleiben. —

Während die übrigen das Gute und die Tugend betreffenden Lehren, von denen bis jetzt die Rede war, sich auf den einzelnen Menschen und nur ganz allgemein auch auf sein Zusammensein mit Anderen bezogen, hatte die der Gerechtigkeit gewidmete die besondere Vereinigung der Menschen, welche den Staat bildet, mit ins Auge zu fassen. So führt dieselbe aus der Ethik in die Politik hinüber. Aber nicht bloß darin hängt nach Aristoteles die Ethik mit der Politik zusammen, daß es eine besondere Tugend giebt, die ihrem Begriffe nach nur im Staate zur Anwendung kommt, und daß infolge des staatlichen Zusammenlebens eigenthümliche Veranlassungen und Bedingungen für die Ausübung aller Tugenden entstehen. Vielmehr bildet nach seiner Auffassung die Ethik mit allen ihren

Untersuchungen die Grundlage der Politik, und beide machen zusammen eine einheitliche Wissenschaft aus, die er als Politik im weiteren Sinne des Wortes bezeichnen zu dürfen glaubt. Denn er theilt mit Plato die Ueberzeugung, daß die Verbreitung der Tugend und Glückseligkeit unter den Menschen und ihre Ausbildung in den Einzelnen die politischen Vereinigungen zur Voraussetzung habe, und daß eben darin zwar nicht der ursprüngliche Zweck, um deswillen Staaten gegründet seien, aber die höchste Aufgabe, welche sie vernünftigerweise erfüllen sollen, bestehe, die Bürger so tugendhaft und glückselig als möglich zu machen. Der Staat, meint er, hat die Bürger zur ethischen Tugend zu erziehen und anzuhalten und nicht minder ihnen die Möglichkeit zu gewähren, daß sie sich die Mittel und die Muße für die dianoetische Vernunftbethätigung verschaffen. Auch würde das eigenthümliche Wesen des Menschen nach Einer Seite hin nicht zur Wirklichkeit gelangen, würde mithin ihm etwas zur Glückseligkeit fehlen, wenn er nicht als Bürger eines Gemeinwesens lebte, denn ein solcher ist er von Natur (*ἄνθρωπος φύσει ζῷον πολιτικόν*). Näher kann hier auf die Politik des Aristoteles nicht eingegangen werden. Es darf nur im Allgemeinen bemerkt werden, daß er dem Beispiele Platos, einen Idealstaat zu konstruiren, ohne sich viel um die Frage zu kümmern, ob überhaupt und wie sich derselbe verwirklichen lasse, nicht folgt, und auch in der Ansicht von dem, was zu einem vollkommenen Staate gehören würde, wesentlich von Plato abweicht, so vor Allem darin, daß er den unersetzlichen Werth der Familie als relativ selbstständigen Bestandtheiles des Staates und die Unentbehrlichkeit des Institutes des Privateigenthums erkennt und überhaupt in weit höherem Maße, als es Plato gethan hatte, dem Einzelnen Selbstständigkeit und Freiheit gewahrt wissen will.

Dritter Abschnitt.

Das nach-aristotelische Zeitalter.

I.

Die Akademiker und die Peripatetiker.

Die Schule Platos hat, abgesehen von Aristoteles, der sich nach dem Tode ihres Stifters von ihr trennte, den ihr hinterlassenen Gedankenbau weder zu erhalten, geschweige denn fortzuführen, noch in einer Weise, durch welche die Entwickelung der Philosophie hätte gefördert werden können, umzugestalten vermocht. Der Nachfolger, den sich Plato in seinem Schwestersohne **Speusippus** berief, dessen Nachfolger **Xenocrates**, der ebenfalls noch Platos Schüler gewesen war, und andere Mitglieder der älteren Academie scheinen, soweit es sich um die Philosophie handelt, ihre Hauptaufgabe in der Fortsetzung von Versuchen erblickt zu haben, die Platos höheres Alter ausgefüllt haben sollen, über die uns aber Näheres in verständlicher Weise nicht mitgetheilt ist, Versuchen, die Ideenlehre mittelst symbolischer Darstellung der Ideen durch Zahlen, nach Art der Pythagoreer, auszuführen. Daneben wurde mit Eifer und mit ungleich größerem Erfolge die nicht-philosophische Wissenschaft, insbesondere die Mathematik und die Astronomie, gepflegt. Bezüglich des Xenocrates ist die Einzelheit zu erwähnen, daß er der Urheber der Eintheilung der Philosophie ist, welche dem stoischen und dem epicureischen Systeme zu Grunde liegt, der Eintheilung in die Logik, die er aber Dialektik nannte, der Physik und der Ethik. In der nächsten Generation richteten sich die philosophischen Bemühungen der Schule, soviel sich aus den dürftigen Nachrichten entnehmen läßt, vorzugsweise darauf, die platonische Ethik darzustellen, in populären Betrachtungen auszuführen und gegen die stoische Lehre zu verfechten.

Mit **Arcesilaus** (gestorben 241 vor Christus) begann die Akademie eine skeptische Richtung einzuschlagen. Man pflegt sie für den Zeitraum,

während dessen sie derselben folgte, die mittlere zu nennen. Der hervorragendste Vertreter der mittleren Akademie, deren noch an einer späteren Stelle im Zusammenhange mit einer anderen Vertretung des Skeptizismus wird gedacht werden müssen, war **Carneades** (gestorben 129 vor Christus).

Eine dritte Periode in der Geschichte der akademischen Schule, die Periode der neueren Akademie, wie sie genannt zu werden pflegt, beginnt im Anfange des letzten Jahrhunderts vor Christus mit **Philo von Larissa.** Philo wandte sich wieder von der skeptischen Richtung ab, indem er der Ansicht war, daß, wenn auch nicht eine objektive, aus vollkommener Einsicht entspringende, so doch eine subjektive Gewißheit, wenigstens in den Untersuchungen, um die es ihm vorzugsweise zu thun war, den ethischen, erreichbar sei. Mit größerer Entschiedenheit bekämpfte sein Nachfolger **Antiochus von Ascalon** den Skeptizismus. Wenn der Skeptizismus zu seiner Rechtfertigung auf den Streit der Philosophen (der Dogmatiker) hinwies, so suchte Antiochus dagegen zu zeigen, daß die drei angesehensten Schulen, die akademische, die peripatetische und die stoische, in Wirklichkeit in allem Wesentlichen theils einverstanden seien, indem sie die ihnen gemeinsame Ueberzeugung nur in verschiedenen Ausdrücken dargestellt hätten, theils sich ergänzten; sehe man von ihren Meinungsverschiedenheiten in nebensächlichen Fragen ab, so könne man aus dem ihnen Gemeinsamen und dem einer jeden Eigenthümlichen das wahre System der Philosophie zusammensetzen.

Zu den Schülern des Philo und des Antiochus hat auch **Cicero** gehört; wenigstens hat derselbe als junger Mann eine Zeit lang den Vorträgen dieser Philosophen beigewohnt. Wenn Cicero sich selbst zur akademischen Schule zählte, so war es zwar weniger der Standpunkt der neueren Akademie als derjenige der mittleren, als dessen Angehörigen er sich bekennen wollte, in Wirklichkeit jedoch verhielt er sich den überlieferten Systemen gegenüber weit mehr nach Art des Antiochus eklektisch als nach Art des Carneades skeptisch. In seinem eklektischen Verfahren aber ließ er sich vorzugsweise durch die Bedürfnisse des Gemüthes leiten, indem er sich darauf berief, daß die Ueberzeugungen, deren wir zum freudigen Handeln bedürfen, uns von der Natur eingepflanzt seien und in dem consensus gentium ihre Bestätigung finden. So wollte er gegenüber dem Glauben an die göttliche Vorsehung, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens und vor Allem an den unübertrefflichen, zur Glückseligkeit wenigstens des Starken ausreichenden Werth der Tugend den Zweifel, den er freilich nicht eigentlich widerlegen zu können eingestand, nicht zum Worte kommen lassen. Den Standpunkt der akademischen Skepsis hat Cicero in den nur zur Hälfte erhaltenen vier Büchern Academica entwickelt. Der Darlegung seiner tehischen Ansichten, in denen er sich am nächsten den Stoikern anschloß, jedoch die Uebertreibungen derselben mit Hülfe der peripatetischen Lehre zu

beseitigen suchte, sind die fünf Bücher de finibus bonorum et malorum, die fünf Bücher Tusculanarum disputationum, die der Schrift des Stoikers Panätius περὶ τοῦ καθήκοντος nachgebildeten drei Bücher de officiis und eine Reihe kleinerer Arbeiten gewidmet. Auf die Gotteslehre beziehen sich die drei Bücher de natura deorum und die Abhandlung de divinatione.

Der Denkweise des Antiochus, dem Eklektizismus, der auch in die peripatetische und mehr noch in die stoische Schule Eingang fand, blieben im Allgemeinen die Platoniker des ersten Jahrhunderts nach Christus zugethan. Doch folgten manche von ihnen, so namentlich der als Verfasser von Lebensbeschreibungen berühmter Männer bekannte **Plutarch**, jenem Zuge zu abergläubischen Vorstellungen und mystisch-phantastischen Spekulationen, der bereits zur Erneuerung des Pythagoreismus geführt hatte und später im Neu-Platonismus zur vollendetsten Ausprägung gelangte. Noch mehr tritt diese Geistesrichtung bei den Platonikern des zweiten Jahrhunderts, besonders bei Numenius (siehe unten), hervor. Die späteren gingen ganz zum Neu-Platonismus über. —

Von den Schülern des Aristoteles waren **Theophrastus**, dem nach dem Tode des Stifters die Leitung der Schule zufiel, und **Eudemus** die bedeutendsten. Beide hielten im Wesentlichen an der Lehre der Meisters fest und suchten sie durch eigene Forschung zu erweitern. Zu erwähnen ist in letzterer Hinsicht Theophrasts von Eudemus gebilligte Ergänzung der aristotelischen Logik durch die Betrachtung der hypothetischen Schlüsse. Sonst liegen ihre Erfolge mehr im Gebiete der empirischen Forschung als in dem der Philosophie. So besteht Theophrasts Hauptleistung in zwei uns erhaltenen Werken über die Pflanzen, die während des ganzen Mittelalters die Hauptquelle der botanischen Kenntnisse gebildet haben, diejenige des Eudemus in verloren gegangenen Schriften zur Geschichte der Wissenschaft. Nächst diesen beiden that sich von den unmittelbaren Schülern des Aristoteles **Aristoxenus** hervor, und zwar durch Schriften zur Theorie und Geschichte der Musik. Theophrasts Nachfolger **Strato** ist eher ein Gegner als ein Anhänger der aristotelischen Weltauffassung zu nennen. Er bekämpfte die Annahme realer Formen und Seelen und die Lehre von der Ueberweltlichkeit Gottes, sowie die damit im Zusammenhange stehende von dem Verhältnisse der Vernunft des Menschen zu seiner Seele. Substantielles Dasein wollte er, wie es scheint, nur der Materie zugestehen, welche durch die ihr eigenen blinden Kräfte der Wärme und der Kälte sich bewege und gestalte und das seelische Leben hervorbringe. Es verdient von ihm noch erwähnt zu werden, daß er, der aristotelischen Unterscheidung schwerer und leichter Elemente entgegentretend, die Schwere für eine allen Körpern zukommende Eigenschaft erklärte und in der der Luft und dem Feuer scheinbar von Natur eigenen Bewegung nach oben ein Verdrängt-werden durch die schwereren

Elemente erkannte. Nach Stratos Tode sind in der peripatetischen Schule kräftigere philosophische Bestrebungen mit größeren Zielen nicht mehr hervorgetreten. Abgesehen von vereinzelten, ohne Nachwirkung gebliebenen Versuchen, das aristotelische System zu verbessern oder mit dem stoischen zu verschmelzen, und von, wie es scheint, zahlreichen populären Ausarbeitungen über ethische Fragen, gehören die Leistungen der späteren Peripatetiker dem Gebiete der naturwissenschaftlichen und litterarischen Gelehrsamkeit an. Seit **Andronicus** aus Rhodus, dessen Tod in die Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christus fällt, wandten sie sich vorzugsweise der Erklärung der Schriften des Aristoteles, sowie der Darstellung und der Vertheidigung seiner Lehre zu. Nach Andronicus ragt in dieser Hinsicht **Alexander von Aphrodisias**, der um 200 nach Christus lebte, hervor. Bald nach diesem scheint die peripatetische Schule als äußere Gemeinschaft verschwunden zu sein.

Zu den Anhängern des Aristoteles kann auch **Claudius Galenus**, der berühmte Arzt und Naturforscher, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Christus lebte, gerechnet werden, wenn er auch nicht der Gemeinschaft der peripatetischen Schule angehörte und außer aus der aristotelischen aus der platonischen und der stoischen Lehre seine Ansichten schöpfte. Von den Ergebnissen seiner Bemühungen hat sich Eines, das freilich von Manchen für werthlos gehalten wird, bis auf den heutigen Tag in der Wissenschaft erhalten: die Hinzufügung einer vierten Schlußfigur, die den Namen der galenischen erhalten hat, zu den drei aristotelischen.

II.

Die Stoiker.

Die stoische Schule ist gegen das Jahr 300 (nach dem Tode des Xenocrates, zu Lebzeiten des Theophrastus) entstanden. Ihr Stifter war **Zeno** aus Citium auf Cypern. Ihren Namen hat sie von der *στοὰ ποικίλη* (der bemalten Halle) in Athen, in welcher Zeno seine Schüler versammelte. Zenos Nachfolger war **Cleanthes.** Auf diesen folgte **Chrysippus,** der gegen 205 vor Christus gestorben ist. Dem letzteren, einem höchst fruchtbaren und streitlustigen Schriftsteller, verdankte die Schule die Vervollständigung, systematische Gestaltung und ausführliche Darstellung der zenonischen Lehren.

Später ragten hervor **Panätius,** der um die Mitte des ersten Jahrhunderts vor Christus der stoischen, jedoch beträchtlich im Sinne der peripatetischen modifizirten Lehre bei den Römern Eingang verschaffte, und dessen Schüler, der gleichfalls dem Eklektizismus zugeneigte **Posidonius,**

der zu Rhodus lehrte. Einer Schrift des Panätius περὶ τοῦ καθήκοντος, ist, wie bereits erwähnt wurde, Ciceros de officiis nachgebildet. Den Posidonius hat Cicero selbst gehört.

Von den römischen Stoikern, aus deren Beschäftigung mit der Philosophie jedoch nicht eigentlich wissenschaftliche Arbeiten, sondern nur Darstellungen sittlicher und religiöser Ueberzeugungen und Stimmungen nebst moralischen Ermahnungen hervorgegangen sind, sind die bekanntesten **Seneca,** der Erzieher Neros, **Epictetus,** der zu Neros Zeit als Sklave in Rom lebte, dann, freigelassen, daselbst als Lehrer der Philosophie auftrat und später, nachdem Domitian die Philosophen aus Rom ausgewiesen hatte, zu Nicopolis in Epirus Vorträge hielt, und der Kaiser **Marcus Aurelius Antoninus.**

Von den Schriften der griechischen Stoiker haben sich nur Bruchstücke erhalten. Von Seneca besitzen wir eine Reihe von Abhandlungen, von Epictet seine von seinem Schüler Arrian aufgezeichneten Vorträge, von Marc Aurel die Schrift τὰ εἰς ἑαυτόν. —

Wie die akademische und die peripatetische, so gehören auch die stoische und die fast gleichzeitig mit derselben entstandene epicureische Schule der mit Socrates anhebenden Entwickelung an. Und zwar hat in jener die Richtung der cynischen, in dieser die der cyrenaischen ihre Fortsetzung gefunden. Von ihren Vorgängerinnen unterschieden sie sich dadurch, daß sie zwar wie diese den Werth der Philosophie ausschließlich in ihre Bedeutung für das praktische Leben setzten, aber ihr doch auch die Erkenntniß des allgemeinen Wesens und des Zusammenhanges der Dinge zur Aufgabe machten, indem sie deren zur sicheren Begründung der Lebensweisheit zu bedürfen meinten. Hierzu muß jedoch bemerkt werden, daß die Stoiker in weit höherem Maße als die Epicureer Werth auf umfassende und in das Besondere gehende wissenschaftliche Erkenntniß legten und sich weit kräftiger und anhaltender darum bemühten. Gemeinsam ist den Stoikern und den Epicureern hinsichtlich des Verhältnisses zur früheren Philosophie noch, daß sie den wesentlichsten Inhalt der wahren Metaphysik (oder, nach ihrer Benennung, der Physik) durch Denker der vorsocratischen Periode geliefert glaubten, nämlich die Stoiker durch Heraclit, die Epicureer durch Democrit. Aber auch durch die akademische und die peripatetische Schule ist die stoische und wohl auch, allerdings in weit geringerem Maße die epicureische, beeinflußt worden. Sicherlich hat das Ansehen, in welchem die Systeme Platos und Aristoteles' standen, und der Eindruck, den er von denselben empfing, dazu beigetragen, daß Zeno sich mit der Art, wie die Cyniker sich mit der Philosophie abfanden, nicht zufrieden geben konnte und die cynische Ethik durch eine Seins- und Naturlehre zu ergänzen sich vorsetzte. Und wenngleich ihn dieses Vorhaben zu einer Erneuerung des

heracliteischen Hylozoismus führte, so zeigt er sich dabei doch auch in nicht geringem Maße abhängig einerseits von der Anaxagoras, Socrates und Plato gemeinsamen Ueberzeugung, daß die göttliche Vernunft als zweckmäßig bewegende und gestaltende Macht in der Welt gegenwärtig sei, andererseits von den naturwissenschaftlichen Ansichten des Aristoteles, sowie von der Formenlehre desselben und deren Anwendung auf das Verhältniß von Seele und Leib. Weit enger noch als in der Metaphysik und Psychologie schlossen sich die Stoiker in der Logik dem Aristoteles und den älteren Peripatetikern an. Endlich wird man annehmen dürfen, daß die stoische Denkweise, und desgleichen die epicureische, auch insofern, als sie zu der in den Systemen Platos und Aristoteles' sich aussprechenden in dem Verhältnisse des entschiedenen Gegensatzes steht, doch in einer Hinsicht durch die letztere bedingt war. Sie stellt sich nämlich dar als eine Reaktion des gemeinen Verstandes, der sich von der Auffassung nicht losmachen kann, daß nur solches, was der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich ist oder sich derselben doch bloß wegen seiner Kleinheit oder Feinheit oder auch umgekehrt wegen seiner Größe entzieht, wirklich existire, und dem alle Lehren, welche uns etwas nicht mit den Sinnen Erfaßbares zu denken zumuthen, unklar und unverständlich erscheinen, — als eine Reaktion dieses gemeinen Verstandes gegen die Versuche Platos und Aristoteles', die vom Sinnlichen sich abwendende, die Quelle der Wahrheit in sich selbst zu besitzen meinende, und statt in Begriffen, wie sie sich im menschlichen Geiste von selbst herausbilden, in solchen, die sie künstlich erzeugt, sich bewegende Vernunft zum Organe der Philosophie zu machen.

1. Die Logik und die Physik.

Da die Stoiker, wie die Cyniker, die Erkenntniß des Guten und des Ueblen und die Tugend für dasselbe erklärten, so durften sie folgerichtig den beiden Wissenschaften, in welche sie die Philosophie insoweit, als dieselbe nicht unmittelbar vom Guten und Ueblen handelt, eintheilten, der Logik und der Physik, nur die Bedeutung von Hülfswissenschaften der Ethik zugestehen. In der That setzten sie den Werth der Logik ausschließlich darin, daß ihre Kenntniß zur erfolgreichen Beschäftigung mit der Ethik sowie auch der Physik erforderlich sei. Und spätere Mitglieder der Schule (Posidonius und Andere) maßen auch der Physik einen niedrigeren Rang als der Ethik bei. Die älteren Stoiker dagegen stellten die Physik über die Ethik. Die Logik, meinten sie, sei mit der Schale des Eis, die Ethik mit dem Weißen, die Physik mit dem Dotter, oder die Logik mit den Knochen und Sehnen des Thieres, die Ethik mit dem Fleische, die Physik

mit der Seele zu vergleichen. Sie begründeten diese Auffassung damit, daß die Ethik es mit dem Menschlichen, die Physik aber mit dem Göttlichen zu thun habe. Auch mögen sie gemeint haben, daß die Physik, da sie die in der Welt waltende göttliche Vernunft und die aus derselben fließende Naturordnung kennen lehre, in der Unterwerfung unter die Naturordnung aber die Tugend bestehe, zusammen mit der Ethik die Wissenschaft vom Guten und der Tugend ausmache. Hierauf deutet die Nachricht, daß Chrysippus, der doch die Physik höher als die Ethik stellte, den Zweck auch der Physik in die Unterscheidung des Guten und des Ueblen gesetzt habe.

Der Logik wiesen die Stoiker nicht bloß die mit der Erkenntniß, sondern auch die mit der Sprache sich beschäftigenden Untersuchungen zu, und zu den letzteren rechneten sie nicht bloß die grammatikalischen, sondern auch die auf die Redekunst sowie die auf die Dichtkunst bezüglichen. Ihre Erkenntnißlehre ist durchaus sensualistisch. Dem Bewußtsein, meinten sie, entstehe sein ganzer Inhalt lediglich aus den Eindrücken der Sinne; nur durch die Einwirkung der Dinge auf die Sinne werden der ursprünglich leeren Wachstafel, mit der die Seele verglichen werden könne, Schriftzüge eingeprägt. Aus der sinnlichen Wahrnehmung ließen sie, ohne sich sonderlich um das Wie zu kümmern, Erinnerung und Erfahrung und weiter allgemeine Vorstellungen und überhaupt alle Arten der Gedanken hervorgehen, und zwar soll, wie es scheint, die Vernunft dabei nichts Anderes thun, als daß sie den ihr zufließenden Vorstellungen und Meinungen ihre Zustimmung schenkt oder versagt und durch die Zwecke, die sie im Erkennen und Handeln verfolgt, hemmend und fördernd und lenkend in das aus der Sinnesempfindung hervorgehende Geschehen in der Seele eingreift. Aus dem, was uns über ihre Lehre von den Vorstellungen berichtet wird, mag hervorgehoben werden, daß sie vier Vorstellungen von höchster Allgemeinheit und damit vier Klassen einfacher Vorstellungen aufzählten, welche an die Stelle der zehn Kategorien des Aristoteles zu setzen seien, die Vorstellungen der Substanz (*τὸ ὑποκείμενον*), der wesentlichen Beschaffenheit (*τὸ ποιόν*), des eigenschaftlichen Sich-verhaltens (*τὸ πὼς ἔχον*) und der Beziehung zu Anderem (*τὸ πρός τι πὼς ἔχον*). In sehr ausführlicher Weise haben sie sich mit den Formen der Urtheile und Schlüsse, besonders mit den zusammengesetzten Urtheilen und den hypothetischen und disjunktiven Schlüssen beschäftigt; die Ergebnisse dieser Bemühungen bestanden jedoch mehr in äußerlichen Unterscheidungen, künstlichen und zusammengesetzten Eintheilungen und spitzfindigen Erörterungen als in gehaltreichen Erkenntnissen; wirkliche Förderung hat ihnen, nach dem übereinstimmenden Urtheile der Sachverständigen, auch dieser Theil der Logik nicht zu verdanken. Dem Zweifel, ob die Vernunft, wenn sie in ihren Urtheilen lediglich auf die Mittheilungen der Sinne angewiesen sei, Seiendes zu erkennen vermöge,

da ja die Eindrücke der Sinne nicht die Dinge selbst seien, begegneten die Stoiker mit dem Hinweise auf die Unentbehrlichkeit der Erkenntniß für das praktische Leben. Sie behaupteten aber näher, daß zwar nicht alle sinnlichen Wahrnehmungen mit dem Seienden übereinstimmen, daß es aber deren gebe, welche die Bürgschaft solcher Uebereinstimmungen in sich tragen und dadurch die Vernunft nöthigen, ihnen zuzustimmen, und daß diese genügen, unserem Wissensbedürfnisse Befriedigung zu verschaffen. In der unmittelbaren Ueberzeugungskraft, welche gewissen Wahrnehmungen einwohne und von ihnen auf die aus ihnen abgeleiteten Vorstellungen und Urtheile übergehe, bestehe das Kriterium der Wahrheit. —

Die Physik der Stoiker stellt sich zunächst dar als eine Erneuerung des heracliteischen Hylozoismus und eine Fortbildung desselben mittelst der anaxagoreisch-socratischen Lehre von der die Welt zu Gunsten der Menschen gestaltenden und regierenden göttlichen Vernunft und einiger Annahmen der aristotelischen Metaphysik.

Die Welt ist ihr zufolge ein einheitliches Wesen, welches seiner ursprünglichen Natur nach aus derselben feinen Materie wie die Seelen der Thiere und Menschen, nämlich aus warmem, feurigem Hauche, besteht und, indem es daraus besteht, ein denkendes Wesen und, bestimmter, vollkommene Vernunft, also Gott, ist. Der Beweis für die Einheitlichkeit der Welt ergiebt sich aus der Thatsache des lückenlosen Zusammenhanges und der durchgängigen Zusammenstimmung ihrer Theile. Als ein lediglich materielles Wesen muß sie gedacht werden, weil (wie schon Plato im Sophistes erklärt hatte) Sein nur demjenigen zukommt, was das Vermögen hat, Wirkungen auszuüben und aufzunehmen, dieses Vermögen aber nur dem Körperlichen zugestanden werden kann. Daß endlich das Weltganze ein bewußtes Wesen von vollkommener Vernunft ist, folgt daraus, daß sie bewußte, vernünftige Wesen zu Theilen hat, und daß sie doch ihre Theile im höchsten Grade übertreffen muß, sowie aus ihrer Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit, die nicht ein Werk des Zufalles sein können. Auch spricht dafür die Uebereinstimmung aller Menschen in dem Glauben an Götter und einen höchsten Gott. Die grobe, in die vier Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Luft, getheilte Materie ist durch Umwandlung eines Theiles des göttlichen Urfeuers entstanden. Und zwar hat sich auf diese Weise zuerst Wasser gebildet, aus Wasser sodann einerseits die Luft, andererseits die Erde, aus Luft endlich das Element Feuer. Theile dieser elementaren Stoffe können, sich durchdringend, denselben Raum lückenlos erfüllen. Die aus ihnen bestehende Welt hat Kugelgestalt und enthält keinen leeren Raum. Wie die Welt aus feurigem Hauche entstanden ist, so wird sie sich dereinst in solchen zurückverwandeln. Dieses Werden und Vergehen ist aber nicht ein einmaliger Vorgang, sondern unendlich viele Male hat es sich in der

unendlichen Vergangenheit wiederholt und wird es sich in der unendlichen Zukunft wiederholen. Der unverwandelt gebliebene Theil des göttlichen Urfeuers verhält sich zu der Welt der vier Elemente wie die Seele zum Leibe. Er umgiebt die Weltkugel und verbreitet sich vom Umkreise her durch sie als ein vielfältig sich theilender Hauch (πνεῦμα), alle Dinge trotz deren lückenloser Raumerfüllung durchdringend. Mittelst dieses von ihm ausgehenden Hauches ordnet und bewegt Gott die elementaren Stoffe und gestaltet und regiert er die Welt.

Theile des Urfeuers sind auch die Seelen der Thiere und Menschen. Doch nur die zuerst in die Welt eingetretenen stammen unmittelbar aus demselben. Diejenigen der durch Zeugung entstandenen Wesen sind aus den elterlichen Seelen entstanden. Bei der Zeugung nämlich sondert sich von der Seele des Zeugenden ein Theil ab und wächst in dem Gezeugten, indem er sich von den Ausdünstungen des Blutes nährt. Der größte Theil der gesammten in den Thier- und Menschenleibern verbreiteten Seelensubstanz ist demnach in Urfeuer zurückverwandelte elementare Materie. Die Seele besteht aus einem herrschenden Theile (dem ἡγεμονικόν) und sieben dienenden, nämlich den Vermögen der fünf Sinne, der Sprache und der Fortpflanzung. Der herrschende Theil hat seinen Sitz im Herzen, die dienenden Theile erstrecken sich wie die Glieder eines Polypen vom Herzen aus in die ihnen entsprechenden körperlichen Organe. Nach der Ansicht des Cleanthes bestehen alle Seelen bis zum Weltuntergange fort, während Chrysippus nur diejenigen der Weisen für kräftig genug hielt, sich nach dem Tode des Leibes das Dasein zu bewahren.

Daß in unendlicher Wiederholung ein Theil des göttlichen Urfeuers sich in die Welt verwandelt und wieder in seinen ursprünglichen Zustand zurückkehrt, ist eine im Wesen des Urfeuers begründete Nothwendigkeit. Eine nothwendige Folge des Wesens des Urfeuers ist auch die ganze Gestaltung der Welt und Alles, was sich in derselben zuträgt, bis ins Kleinste. So beherrscht, wie auch Heraclit gelehrt hatte, ein unabwendbares Verhängniß (εἱμαρμένη), ein zwingendes Gesetz, Alles, was ist und was geschieht. Darum ist jede neue Welt, die entsteht, allen früheren vollkommen gleich (eine Folgerung, an der jedoch die späteren Stoiker im Allgemeinen nicht festgehalten zu haben scheinen). Genau dieselben Dinge kehren in jeder Welt wieder, und in jeder spielen sich genau dieselben Ereignisse ab. Hiervon sind auch die Menschen und ihre Handlungen nicht ausgenommen. Frei sind daher die Handlungen der Menschen nur insofern, als ihre Ursachen in dem Menschen selbst, in den Trieben und den daraus hervorgehenden Willensentscheidungen derselben, liegen. Die Nothwendigkeit, nach der alle Dinge so sind, wie sie sind, und alle Ereignisse so geschehen, wie sie geschehen, ist jedoch, wie ebenfalls schon Heraclit

erkannt hatte, keine blinde, denn die Alles bestimmende Ursache, das Urfeuer, ist keine blinde, sondern eine mit Kunst wirkende Macht (*πῦρ τεχνικόν*); es ist ja die vollkommene göttliche Vernunft. So stellt sich das, was von der einen Seite betrachtet als Verhängniß oder Schicksal erscheint, von der anderen betrachtet als göttliche Vorsehung dar. Der Zweck aber, zu welchem sich alle Anordnungen der göttlichen Vorsehung als Mittel verhalten, ist das Wohl der Menschen. Sehr eifrig ließen die Stoiker es sich angelegen sein, auf der einen Seite die Zweckmäßigkeit der Welt für die Menschen in den besonderen thatsächlichen Einrichtungen derselben nachzuweisen, wofür sie ein Vorbild in den Betrachtungen fanden, die nach Xenophons Angaben Socrates über diesen Gegenstand angestellt hatte, andererseits den von dem Dasein des Uebels hergenommenen Einwand gegen ihre teleologische Weltauffassung zu entkräften. Was sie in der letzteren Hinsicht beibrachten, kommt im Wesentlichen auf den Gedanken hinaus, daß wie (nach Heraclit) überhaupt das Dasein Eines Gliedes eines Gegensatzes dasjenige auch des anderen erfordere, so auch (wie schon Plato gesagt hatte) das Gute nothwendig mit seinem Gegensatze, dem Ueblen, behaftet sei, und bestimmter, daß die vollkommene Welt nothwendig Theile habe, die Theile aber unbeschadet der Vollkommenheit des Ganzen für sich betrachtet unvollkommen sein müßten. Es muß den Stoikern das Verdienst zugestanden werden, daß sie zuerst die Probleme der Willensfreiheit und der Vereinbarkeit des Uebels und insbesondere des moralischen Uebels, des Bösen, mit dem Ursprung der Welt aus der göttlichen Vernunft bestimmter hervorgehoben und ausführlich behandelt haben.

Ergänzten die Stoiker so den Hylozoismus Heraclits durch die teleologische Weltauffassung des Socrates, so glaubten sie andererseits zur Fortbildung desselben die aristotelische Lehre von der Zusammensetzung der Dinge aus Stoff und Form benutzen zu können. Das Weltganze und in ihm jedes einheitliche Ding, erklärten sie, besteht aus einem an und für sich völlig bestimmungslosen Stoffe, der das bloß Leidende (*τὸ πάσχον*) an ihm ausmacht, und einem wirkenden Prinzipe (*τὸ ποιοῦν*). Jenes ist die Substanz (*τὸ ὑποκείμενον*) des Dinges, dieses seine Wesensbeschaffenheit (*τὸ ποιόν*). Alle nicht in seiner Wesensbeschaffenheit enthaltenen Bestimmtheiten eines Dinges, also alle, welche unter die Kategorien des Eigenschaftlich- und des Beziehentlich-sich-verhaltens (*τὸ πὼς ἔχον* und *τὸ πρός τι πὼς ἔχον*) fallen, werden durch die Wesensbeschaffenheit in dem Stoffe hervorgebracht. Das wirkende Prinzip entspricht hiernach der aristotelischen Form (und mithin die Kategorie des *ποιόν* der aristotelischen der *οὐσία*). Es unterscheidet sich jedoch von derselben dadurch, daß es, wie der Stoff, den es durchdringt, eine materielle Substanz ist. Es ist das göttliche Urfeuer, der mit der göttlichen Vernunft identische Hauch, der sich, indem er gleich-

sam als befruchtender Samen (λόγος σπερματικός) den Stoff der Welt durchdringt und ausbildet und beherrscht, in eine Vielheit von Hauchen (πνεύματα, λόγοι σπερματικοί) verzweigt, welche die Wesensbeschaffenheiten der Einzeldinge ausmachen. Der an sich qualitätslose Stoff, die πρώτη ὕλη des Aristoteles, ist der den vier Elementen gemeinsame, so daß diese (was freilich ein Widerspruch ist) einerseits aus dem Urfeuer durch Umwandlung, andererseits aus einem qualitätslosen Stoffe durch Eindringen des formenden Urfeuers in denselben entstanden sein sollen. Die pneumatische Wesensbeschaffenheit eines Dinges ist näher entweder eine bloße Verfassung (eine ψιλὴ ἕξις) oder eine Naturkraft (φύσις) oder eine Seele oder eine vernünftige Seele, das Erste, wenn das Ding ein anorganischer, einheitlicher Körper, das Zweite, wenn es eine Pflanze, das Dritte, wenn es ein Thier, das Vierte, wenn es ein Mensch ist. Von den pneumatischen Wesensbeschaffenheiten sind, wie bereits bemerkt wurde, diejenigen Eigenschaften der Dinge, die in einem Sich-verhalten oder einer Beziehung bestehen, zu unterscheiden. Diese, aus der Verbindung jener mit dem eigenschaftslosen Stoffe entstanden, sind keine Körper, sondern nur etwas den Körpern Anhaftendes. Da sie aber doch nicht als etwas Neues zu dem Stoffe und dem Pneuma des Dinges hinzukommen, so behält der Satz, daß jedes Seiende als ein des Thuns oder des Leidens Fähiges ein Körper ist, seine Gültigkeit; denn in den Körpern sind die Eigenschaften, die nicht selbst Körper sind, mit einbegriffen. Nach anderen Nachrichten freilich hätten die Stoiker alle Eigenschaften und selbst die Thätigkeit der Dinge, sowie selbst alle Inhalte abstrakter Begriffe, durch die etwas Wirkliches gedacht wird, z. B. die Tugenden, Tag und Nacht, die Jahreszeiten, das Gehen, den Tanz, für Körper erklärt. Selbstverständlich können aber derartige Aeußerungen, vorausgesetzt, daß sie im Ernste gemeint gewesen seien, nicht den ihrem Wortlaute entsprechenden Sinn gehabt haben; ihre Urheber werden nichts Anderes gemeint haben, als daß das Seiende, welches durch solche abstrakten Begriffe gedacht werde, in irgend wie beschaffenen und sich irgend wie verhaltenden Körpern, z. B. der Tanz in sich bewegenden Menschen, bestehe.

2. Die Ethik.

Mit der Physik der Stoiker hängt ihre Ethik zusammen, allerdings nur lose, durch die Antwort, welche sie auf die Frage nach dem Inhalte des Guten giebt. Das Gute, bestimmt sie, besteht für jedes Wesen in seiner Glückseligkeit, und diese in der Uebereinstimmung seines Lebens mit dem, was die Natur ihm vorschreibt, dem ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν

dem naturam sequi). In Uebereinstimmung mit der Natur nun lebt ein Wesen, soweit es dem ihm von Natur eigenen Triebe gemäß lebt. Der Grundtrieb jedes Wesens aber, den ihm die Natur gegeben hat, ist darauf gerichtet, sich selbst in seiner Eigenthümlichkeit zu erhalten. Das also macht für jedes beliebige Wesen das Gute oder die Glückseligkeit aus, daß es die dem Triebe der Selbsterhaltung entsprechenden Thätigkeiten ausübt und (so wird man im Sinne der Stoiker hinzufügen dürfen) in diesen Thätigkeiten eben das besitzt, worauf der Trieb der Selbsterhaltung gerichtet ist, das Dasein seiner selbst als dieses eigenthümlichen Wesens; denn dieses Dasein fällt mit der seiner Erhaltung dienlichen Thätigkeit zusammen. Auf den Einwurf, daß jedem Wesen alle seine Triebe, nicht bloß der der Selbsterhaltung, von Natur zukommen und daß man also, um naturgemäß zu leben, stets dem Triebe, der sich gerade am stärksten rege, würde folgen müssen, würden die Stoiker wohl entgegnet haben, alle Triebe seien Zweige des Einen der Selbsterhaltung, und inwiefern sie dieses seien, sei es in der That naturgemäß und gehöre es zur Glückseligkeit, sich von ihnen bestimmen zu lassen, aber das Besondere, worauf irgend ein Trieb gerichtet sei, könne in Wirklichkeit zu dem allgemeinen Ziele aller Triebe in dem Verhältnisse des Gegensatzes stehen, es können mit anderen Worten in einem Wesen Irrtriebe entstehen, welche sich selbst widersprechen, indem sie die Selbsterhaltung in etwas suchen, wodurch dieselbe in Wirklichkeit beeinträchtigt werde, und dann sei es naturgemäß, weil dem allgemeinen Triebe der Selbsterhaltung entsprechend, diesen Trieben nicht zu folgen. Die Anwendung der allgemeinen Bestimmung des Begriffes des Guten oder der Glückseligkeit auf den Menschen ergiebt, der stoischen Ansicht nach, daß die Glückseligkeit des Menschen in derjenigen Thätigkeit beruht, durch welche derselbe sich als ein Wesen erhält, das nicht blind seinen Trieben folgt, sondern sich durch Vernunft bestimmt; denn das ist es, was dem Menschen von Natur eigenthümlich zukommt, und was zu erhalten der Grundtrieb seiner Seele ist, daß er in der Vernunft ein Vermögen zur Bestimmung seines Thuns und Lassens besitzt. Das naturgemäße Leben ist für den Menschen das vernunftgemäße, und dieses ist also nicht bloß ein Mittel, des Guten theilhaftig zu werden, sondern das Gute, die Glückseligkeit selbst. Oder auch, da sich durch die Vernunft bestimmen lassen und tugendhaft sein, dasselbe ist: das Glückseligkeit gewährende Gute ist die Tugend.

Stimmen diese Gedanken im Wesentlichen mit dem Eingange der aristotelischen Ethik überein, so schließen sich die Stoiker weiterhin aufs Engste an die Cyniker an. Mit diesen glaubten sie zunächst an dem socratischen Satze von der Identität der Tugend mit dem Wissen um das, was gut und was übel ist, festhalten zu müssen, und zwar verstanden auch sie denselben dahin, daß das Wissen schlechthin mit dem Wollen zusammen-

falle. Es verhält sich nach ihrer Ansicht nicht so, wie Plato angenommen hatte, daß das Urtheil darüber, was gut und was übel sei, so lange, als die Seele an ihm fest halte, das ihm entsprechende Wollen bewirke, daß aber andererseits auch die Triebe und Begierden das Urtheilsvermögen beeinflussen, indem sie vielfach hindern, zu der richtigen Meinung, was gut und was übel sei, zu gelangen, sowie die bereits gewonnene richtige Meinung wieder verdrängen; vielmehr schien ihnen das Urtheil, daß etwas gut und also das den Gewinn desselben bezweckende Thun richtig sei, gar nichts Anderes als das Wollen dieses Thuns zu sein, und umgekehrt das Thunwollen gar nichts Anderes als das Urtheil, daß das Bezweckte etwas Gutes sei, so daß man in ihrem Sinne ebensowohl sagen kann, durch die Thätigkeit seines Erkenntnißvermögens habe der Mensch das richtige Wollen, wie, durch die Thätigkeit seines Willens, die Kraft und Gesundheit der wollenden Seele, habe er die richtige Erkenntniß, — ebensowohl, die Tugend bestehe in dem Wissen um das, was gut und was übel sei, wie, das Wissen um Güter und Uebel bestehe in der richtigen Willensbeschaffenheit. Auf eine genauere Untersuchung und Darlegung des Verhältnisses zwischen dem sich in einer Willensentscheidung vollendenden Begehren und dem sich in einem bestimmten assertorischen Urtheile vollendenden Dafürhalten scheinen sie sich ebenso wenig wie die Cyniker eingelassen zu haben.

Mit dem socratischen Satze von der Identität der Tugend und des Wissens eigneten sich die Stoiker weiter die Bestimmungen an, daß die Tugend lehrbar sei und daß es eine Mehrheit von Tugenden nur insofern gebe, als es eine Mehrheit von Gebieten gebe, auf die sich das Wissen um Gutes und Uebles beziehe. Allerdings stellten sie dem Wissen um Gutes und Uebles drei weitere Tugenden, die Tapferkeit, die Besonnenheit und die Gerechtigkeit, zur Seite und schlossen sich so, den Benennungen nach, der platonischen Eintheilung der Tugenden an, aber auch die Tapferkeit, die Besonnenheit und die Gerechtigkeit definirten sie doch wieder als ein Wissen, und zwar als ein solches, welches sich schließlich auf die Unterscheidung des Guten, des Ueblen und des Gleichgültigen in besonderen Richtungen bezieht. Und wenn auch Chrysippus meinte, daß sich die verschiedenen Tugenden innerlich unterschieden, so kann dies doch wohl nicht anders gemeint gewesen sein, als daß die Eine Tugend der Weisheit, indem sie sich verschiedenen Gebieten zuwende, auch insofern, als sie als Beschaffenheit der Seele betrachtet werde, Artunterschiede annehme.

Die socratische Ansicht, daß alle Tugenden in der einen der Weisheit, enthalten seien, schien den Stoikern aber noch hinter der Wahrheit zurückzubleiben. Wenn, meinten sie, die Tugend darin bestehe, daß die Vernunft die Herrschaft in der Seele führe, so sei dieselbe eine schlechthin einfache Beschaffenheit, welche, wie auch die entgegengesetzte, die Schlechtigkeit, sich

in jeder Handlung entweder vollkommen oder gar nicht bethätige, so daß alle tugendhaften Handlungen gleich tugendhaft, alle schlechten gleich schlecht seien, und zu welcher der Mensch in keinem anderen Verhältnisse stehen könne, als daß er sie entweder vollständig besitze oder daß er ihrer ganz und gar ermangele. Nicht nur besitze derjenige, dem Eine der vielen Tugenden, welche man unterscheiden könne, zukomme, nothwendig auch die übrigen, und fehlen demjenigen, dem Eine fehle, alle, sondern es gebe auch keine Grade der Tugend; gleichwie alle geraden Linien gleich gerade seien, so seien auch alle tugendhaften Menschen gleich tugendhaft. Jeder Mensch sei also entweder vollkommen tugendhaft oder vollkommen lasterhaft, entweder ein vollkommener Weiser oder ein vollkommener Thor, entweder vollkommen glückselig, selbst Zeus an Glückseligkeit nicht nachstehend, oder vollkommen elend. Der Uebergang von Thorheit zu Weisheit sei daher eine plötzliche Verwandlung, bei der es keine Zwischenstufen gebe. Daß man auf dem Wege zur Tugend fortschreiten könne und daß es also doch in sittlicher Hinsicht Unterschiede unter den Menschen gebe, leugneten die Stoiker nicht, aber ihrer Meinung nach haben die Fortschreitenden (*προκόπτοντες*), so lange sie das höchste Ziel noch nicht erreicht haben, noch nicht den geringsten Antheil an der Weisheit und Tugend. Der erst Fortschreitende ist ganz und gar von Schlechtigkeit und Thorheit erfüllt, gleichwie derjenige, der sich eine Elle unter dem Spiegel des Meeres befindet, ebenso vollständig im Wasser steckt wie derjenige, der 500 Klafter tief bis auf den Grund gesunken ist; er gleicht einem jungen Hunde, dessen Augen sich ausbilden, aber noch nicht geöffnet sind. An das Zugeständniß, daß es einen Fortschritt auf dem Wege zur Tugend gebe, knüpfte sich das weitere, daß die Zahl der wirklich Weisen und Tugendhaften, wenn es deren überhaupt gebe oder jemals gegeben habe, im Vergleich mit derjenigen der Thoren verschwindend klein sei. Von Chrysippus wird mitgetheilt, daß er weder sich selbst noch einen seiner Lehrer oder Anhänger dazu gerechnet habe. Die späteren Stoiker, welche sich besonders darin gefielen, die Vollkommenheit des Weisen mit den glänzendsten Farben auszumalen, waren nicht minder eifrig darauf bedacht, den wirklichen Zustand des Menschengeschlechts als den der größten Verderbniß darzustellen. Selbst von denjenigen Männern der Vergangenheit, die sie vor Allen priesen und verehrten, einem Socrates, Antisthenes, Diogenes gaben sie zu, daß dieselben dem idealen Begriffe des Weisen doch nur annähernd entsprochen haben, also nicht über den Zustand der *προκοπή* hinausgekommen seien.

Außer dieser wenigstens im Allgemeinen dem Menschen unerreichbaren Tugend wollten die Stoiker nichts für gut, außer der Schlechtigkeit nichts für übel gelten lassen. Alles, was nicht Tugend und nicht Schlechtigkeit sei, Ehre und Schmach, Gesundheit und Krankheit, Reichthum und Armuth,

Leben und Tod, erklären sie mit den Cynikern für ein Gleichgültiges (*ἀδιάφορον*), das die Glückseligkeit zu erhöhen oder zu vermindern nicht im Stande sei. Es darf nach ihnen nicht einmal zugegeben werden, was Aristoteles gemeint hatte, daß die Länge der Zeit, während derer man die Tugend besitze, für das Maß der Glückseligkeit in Betracht komme; ob die Glückseligkeit in einen kleinen oder in einen großen Zeitraum eingeschlossen ist, macht für sie selbst keinen Unterschied aus. Auch braucht, wenn die Glückseligkeit der Tugend gleichgesetzt wird, nicht die Bedingung hinzugefügt zu werden, daß die Tugend nicht wieder verloren gehe; denn dies kann gar nicht eintreten (der Tugendhafte müßte denn durch Krankheit oder einen äußeren Unfall seiner Vernunft beraubt werden, eine Möglichkeit, die wenigstens Chrysippus nicht in Abrede stellen wollte). Ganz verkehrt vollends wäre es, die frohe Gemüthsstimmung, welche der Besitz und die Ausübung der Tugend unmittelbar mit sich führt, für das eigentliche Gute, die eigentliche Glückseligkeit, zu halten und so die Tugend zu einem bloßen Mittel herabzusetzen. Diese frohe Gemüthsstimmung fällt unter den Begriff der Lust, die Lust aber ist niemals etwas Gutes, sie gehört an und für sich zu den gleichgültigen Dingen und, sofern sie der Tugend hinderlich sein kann, sogar zu den Uebeln. Denn die Lust ist (wie Aristoteles gezeigt hatte) nicht das Ziel des naturgemäßen Begehrens, sondern nur ein Zustand, welcher zu der einem Triebe entsprechenden Thätigkeit von selbst hinzukommt. Das Ziel des naturgemäßen Begehrens ist nicht die Lust, sondern die Selbsterhaltung; jedes auf Lust gerichtete Begehren ist, selbst bei den Thieren, eine Verirrung, gleich der Krankheit etwas Naturwidriges. Was nun aber unter Glückseligkeit verstanden werden soll, wenn in diesem Begriffe nichts von demjenigen, was zur Lust im weitesten Sinne des Wortes gehört, selbst nicht die reine Freude an der Tugend, mit gedacht werden darf, — was damit gesagt sein soll, daß als Inhalt des Guten die Glückseligkeit angegeben wird, das freilich haben die Stoiker ebenso wenig wie Aristoteles erklärt.

Wie die Stoiker indessen die Eintheilung der Menschen in Tugendhafte und Lasterhafte oder in Weise und Thoren der Auffassung des gemeinen Verstandes durch den Zusatz anzupassen suchten, daß doch von den noch nicht vollkommenen Tugendhaften die einen mehr als die anderen sich der Tugend angenähert haben, so milderten sie auch die Behauptung, daß zwischen Tugend und Laster nur das Gleichgültige liege, durch ein Zugeständniß. Unter den Dingen nämlich, die weder Tugend noch Laster und somit weder etwas Gutes noch etwas Uebles sind, soll es doch Werthunterschiede geben. Nur in sittlicher Hinsicht, d. h. in Beziehung auf den Trieb, in dessen Bethätigung allein die Glückseligkeit besteht, den Trieb, sich nur durch die Vernunft bestimmen zu lassen, sollen die Dinge, die weder Tugend noch

Laster sind, schlechthin gleichgültig, in anderer Hinsicht dagegen theils wünschenswerth, den Vorzug verdienend (προηγμένα), theils das Gegentheil, wegzuwünschend (ἀποπροηγμένα), theils schlechthin gleichgültig (ἀδιάφορα) sein. Zum Wünschenswerthen gehört Alles, was einem der naturgemäßen Triebe, die außer dem sittlichen auf Bethätigung der Vernunft gerichteten in dem allgemeinen Triebe der Selbsterhaltung enthalten sind, entspricht, z. B. Gesundheit, leibliche Stärke und Gewandtheit, normale Sinne, geistige Begabung, Reichthum, Ehre, das Leben, zu dem Unliebsamen Alles, was einem solchen Triebe entgegengesetzt ist, während ganz und gar gleichgültig Alles ist, was einen naturgemäßen Trieb weder zum Begehren noch zum Verabscheuen erregt.

An die Erklärung, daß das Gute oder die Glückseligkeit in der Herrschaft der Vernunft, also der Tugend oder der Weisheit bestehe, knüpft die stoische Ethik ausführliche Betrachtungen über den der Vernunftherrschaft entgegengesetzten Zustand, den Zustand, da ein blinder Trieb die Oberhand über die Vernunft gewinnt und so zu einem naturwidrigen wird, den Zustand der Leidenschaft oder des Affekts (πάθος). Nach denselben sind die Affekte unrichtige Vorstellungen über Zukünftiges oder Gegenwärtiges hinsichtlich des Gut- oder des Uebel-seins, denn die unmittelbare Aeußerung eines Triebes besteht darin, daß man mit der Vorstellung eines ihm entsprechenden künftigen oder gegenwärtigen Geschehens die des Gut-seins oder mit der Vorstellung eines ihm widersprechenden Geschehens die des Uebel-seins verbindet, und ist der Trieb ein natur- und vernunftwidriger, so ist dieses Vorstellen ein unrichtiges. Hieraus folgt, daß es vier allgemeine Affekte giebt: Begierde, Furcht, Lust und Unlust. Die Begierde, als Affekt, ist der Zustand, da man wider die Vernunft ein Zukünftiges für gut hält, die Furcht ist die vernunftwidrige Vorstellung eines Zukünftigen als eines Uebels; die zum Affekte gewordene Lust unterscheidet sich von der Begierde dadurch, daß sie sich auf Gegenwärtiges bezieht; und in demselben Verhältnisse steht die Unlust zur Furcht. Besondere Gestaltungen dieser allgemeinen Affekte sind z. B. der Haß, die Liebesbegierde, die Furcht, die Scham, die Schadenfreude, das Mitleid, der Zorn, der Neid. Beruht in der Herrschaft der Vernunft die Glückseligkeit, Tugend und Weisheit, so in den Affekten, diesen Schwachheiten und Krankheiten der Seele, die Unglückseligkeit, Schlechtigkeit und Thorheit. Zur Glückseligkeit, Tugend und Weisheit gehört also vor Allem die Affektlosigkeit (ἀπάθεια).

Die hiermit dargelegten, an den Begriff des Guten sich knüpfenden Bestimmungen geben offenbar noch keine wirkliche Auskunft darüber, was gut ist. Denn besteht das Gute in der Glückseligkeit, diese im naturgemäßen Leben, dieses wieder in der Herrschaft der Vernunft, welche mit der Tugend und der Weisheit einerlei ist und die Affektlosigkeit, d. i. die Nichtherrschaft

des Vernunftwidrigen einschließt, so fragt es sich weiter, worin die Vernunftherrschaft bestehe, was mit anderen Worten die Vernunft zu thun gebiete und was sie verbiete oder welche Handlungen die Weisheit billige und welche sie mißbillige.

Als nächste Antwort auf diese Frage nun findet sich in der stoischen Ethik die Angabe eines Verbotes. Die Vernunft, meint sie, verbietet, daß man sich jemals unmittelbar durch einen Trieb, gleichviel in welchem Verhältnisse derselbe zur Natur und zur Vernunft stehe, bestimmen lasse. Man muß bemerken, daß dieses Verbot nicht schon in der Forderung der Affektlosigkeit enthalten ist, wenn unter Affekt nicht jeder beliebige, sondern nur der sich gegen die Vernunft auflehnende Trieb verstanden wird. Dem Satze, daß der Weise frei von Affekten sei, kann man noch gar keine Erklärung über den Inhalt des von der Vernunft Geforderten entnehmen, denn so lange man nicht weiß, was die Vernunft fordert, weiß man auch nicht, welche Triebe als sich gegen die Vernunft auflehnende, und welche als mit derselben übereinstimmende zu beurtheilen sind. Mit anderen Worten, die Erklärung des Begriffes der Vernunftherrschaft durch den der Affektlosigkeit käme auf den Satz hinaus, daß die Herrschaft der Vernunft das Gegentheil ihres Gegentheils, der Herrschaft des Vernunftwidrigen in der Seele, sei. Dagegen das Verbot, sich niemals durch einen Trieb, gleichviel wie sich derselbe zur Vernunft verhalte, unmittelbar bestimmen zu lassen, setzt nicht schon eine Bestimmung darüber, was die Vernunft fordere, voraus. Die Stoiker selbst freilich scheinen, ihre Definition des Affektes nicht streng festhaltend, die Forderung, sich durch nichts Anderes als die Vernunft bestimmen zu lassen, nicht von der Affektlosigkeit unterschieden zu haben.

Die Vernunft verbietet aber nicht bloß, sie gebietet auch, und zwar bezieht sich ihr Gebot wie ihr Verbot auf die Triebe. Verbietet sie, sich unmittelbar durch irgend einen Trieb bestimmen zu lassen, so gebietet sie, gleichwohl sich so zu verhalten, wie es gewissen Trieben, nämlich den naturgemäßen, entspricht, dazu bestimmt nicht unmittelbar durch diese Triebe selbst, sondern durch die Erkenntniß ihrer Uebereinstimmung mit der Natur.

Indem die stoische Ethik so das Gute dem Verhalten gleichsetzt, welches den naturgemäßen Trieben entspreche, bewegt sie sich allerdings im Kreise. Das war ja die erste Erklärung zum Begriffe des Guten, daß es in dem mit der Natur übereinstimmenden Leben (dem *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*) bestehe, und dieses ist doch wohl dasselbe, wie das den naturgemäßen Trieben entsprechende Verhalten. Allein nachdem sie zu ihrem Ausgangspunkte zurückgekehrt ist, ist sie im Stande, einen anderen Weg einzuschlagen, den sie sich inzwischen eröffnet hat. Nachdem sie nämlich neben

dem Triebe, alles Thun und Lassen durch die Vernunft zu bestimmen, noch andere Triebe anerkannt hat, die mit der Natur des Menschen als eines vernunftbegabten Wesens übereinstimmen, jene Triebe nämlich, welche die Unterscheidung des Wünschenswerthen, des Unliebsamen und des schlechthin Gleichgültigen (der *προηγμένα*, der *ἀποπροηγμένα* und der *ἀδιάφορα* im engeren Sinne des Wortes innerhalb der *ἀδιάφορα* im weiteren Sinne des Wortes) ermöglichten, kann sie unter dem mit der Natur übereinstimmenden Leben, welches die Vernunft fordere, das diesen Trieben entsprechende (aber nicht unmittelbar durch sie, sondern durch die Vernunfterkenntniß ihrer Naturgemäßheit bestimmte) Leben verstehen, statt von Neuem zu erklären, das mit der Natur übereinstimmende Leben sei für den Menschen das von der Vernunft geforderte, und so in der Kreisbewegung des Erklärens zu verharren. Darin also besteht nach stoischer Auffassung das glückselige Leben des Weisen, daß er nach dem Wünschenswerthen, d. i. demjenigen, was einen naturgemäßen Trieb zum Begehren erregt, strebt und das Unliebsame, d. i. das, was einen naturgemäßen Trieb zum Verabscheuen erregt, meidet, aber nicht deshalb so lebt, weil er das Wünschenswerthe selbst für etwas Gutes, zur Glückseligkeit Beitragendes und das Unliebsame für ein Uebel, die Glückseligkeit Beeinträchtigendes, hielte, sondern weil er in dem auf den Besitz des Wünschenswerthen und die Abwehr des Unliebsamen gerichteten Handeln das von der Vernunft Geforderte erkennt und darum nichts Anderes für gut und beglückend geltend läßt. Nur das nachträgliche Zugeständniß, daß den vernunftbegabten Wesen noch andere naturgemäße Triebe als der auf Bethätigung der Vernunft gerichtete zukomme, ermöglicht es demnach der stoischen Ethik, ein Handeln anzugeben welches die Vernunft fordere, welches mithin tugendhaft sei und die Glückseligkeit ausmache. Ohne dieses Zugeständniß würde sie aus ihren Grundbestimmungen nur die Folgerung haben ziehen können, daß die Tugend, Weisheit und Glückseligkeit darin bestehe, affektlos zu sein und sich überhaupt durch keinen Trieb bestimmen zu lassen, also gar nichts zu thun. Cicero hatte vollkommen Recht, wenn er gegen den Stoiker Aristo, der mit den Cynikern behauptete, außer der Tugend gebe es nichts, woran irgend etwas gelegen sei, einwandte: es würde sich, wenn dem so wäre, nichts finden lassen, was zu leisten der Weisheit obliege.

Wird nach dem Grunde gefragt, warum es vernünftig sei, den naturgemäßen Trieben entsprechend zu leben, wenn doch die Vernunft den diesen Trieben entsprechenden Dingen keinen Werth beimessen und die ihnen widersprechenden nicht für Uebel gelten lassen könne, so lautet die Antwort der Stoa: weil das Naturgemäße das ist, was die vollkommene Vernunft will, weil, mit anderen Worten, in Uebereinstimmung mit der Natur leben, heißt: in Uebereinstimmung mit der aus der göttlichen Vernunft stammenden

Weltordnung, welche das schlechthin Vernünftige ist, leben, und weil das, was dem Menschen durch seine Vernunft, die ein Theil der göttlichen ist, vorgeschrieben wird, nichts Anderes sein kann, als was ihm durch die göttliche vorgeschrieben wird.

Aus der angegebenen näheren Bestimmung des Begriffes der Tugend folgt, daß eine Handlung, die der Natur und der Vernunft entspricht, nicht schon dadurch eine tugendhafte ist. Um so bezeichnet werden zu dürfen, muß sie die Erkenntniß, daß sie naturgemäß ist, zum Beweggrunde haben, muß sie, mit anderen Worten, aus Liebe zur Tugend vollzogen sein. Sofern eine Handlung überhaupt der Natur und Vernunft gemäß ist, ist sie nach stoischer Bezeichnung ein *καθῆκον*. Wenn sich in ihr nicht unmittelbar der Trieb, dem sie entspricht, sondern die Vernunft bethätigt, ist sie bestimmter ein *κατόρθωμα*. Dieselbe Handlung ist also ein bloßes *καθῆκον* oder ein *κατόρθωμα* je nach der Gesinnung, aus welcher sie hervorgeht. Mit dieser Unterscheidung verbanden die Stoiker eine andere die natur- und vernunftgemäßen, somit geziemenden oder schicklichen Handlungen betreffende, die der vollkommen geziemenden und der mittleren (der *τέλεια* und *μέσα καθήκοντα*), doch sind die Angaben über diese Unterscheidung und ihre Beziehung zu derjenigen der bloßen *καθήκοντα* und der *κατορθώματα* unklar und mit dem vorher Dargelegten unvereinbar. Vollkommen geziemende sollen diejenigen Handlungen sein, welche, wie z. B. die Bethätigung der Liebe zu den Eltern und Geschwistern oder zum Vaterlande und die der Erhaltung der Gesundheit dienenden, immer geziemend sind oder es doch an und für sich und folglich in der Regel sind, wenn sie auch in besonderen Fällen das Gegentheil werden können, mittlere (nämlich zwischen den tugendhaften und den sündhaften in der Mitte liegende) diejenigen, welche an und für sich gleichgültig oder auch, wie z. B. das sich Verstümmeln oder die Vernachlässigung des Vermögens, an und für sich das Gegentheil geziemender sind, aber durch die Umstände die Bedeutung geziemender erhalten können. Die vollkommen (oder unbedingt) geziemenden sodann sollen mit den tugendhaften zusammenfallen, zu den mittleren (oder bedingter Weise geziemenden) sollen alle diejenigen gehören, welche auf den Gewinn eines Wünschenswerthen oder die Abwehr eines Unliebsamen abzwecken. Diese Erklärungen widersprechen jedoch der Bestimmung, daß die tugendhaften Handlungen gleich den bloß geziemenden die der richtigen Beurtheilung des Wünschenswerthen und seines Gegentheils entsprechenden sind, und daß die ersteren sich von den letzteren nur durch die Gesinnung, aus der sie hervorgehen, unterscheiden.

Nachdem die von der Vernunft geforderten oder die geziemenden Handlungen als diejenigen bestimmt sind, welche den naturgemäßen Trieben entsprechen, entsteht der Ethik die Aufgabe, Grundsätze aufzustellen, nach

denen sich beurtheilen läßt, welche Triebe naturgemäß sind und welche nicht. In der Behandlung dieser Aufgabe scheinen die Stoiker indessen nicht weit gekommen zu sein, wenn sie dieselbe überhaupt in Angriff genommen haben. Sie wandten sich, nach Allem, was uns von ihren Arbeiten und über dieselben überliefert ist, zu urtheilen, alsbald der Erörterung der mannigfachen Obliegenheiten in besonderen Lagen und Umständen und in Beziehung auf besondere Lebensverhältnisse, Einrichtungen und Gebräuche zu. Die Bearbeitung dieses Gebietes der speziellen Sittenlehre aber haben sie sich mit größerem Eifer als alle früheren Schulen angelegen sein lassen, wobei sie freilich nicht selten die Grenze dessen, was der wissenschaftlichen Behandlung würdig ist, verkannten; verschmähten manche es doch nicht, Untersuchungen über das geziemende Benehmen in den gewöhnlichsten Verrichtungen, wie Essen, Trinken, Sitzen, Gehen, Bartscheeren und dergleichen anzustellen. Besteht insofern zwischen ihnen und den Cynikern, welche auf die Ausführung und genaue Durcharbeitung selbst des allgemeinen Theiles der Ethik verzichten zu können glaubten, der größte Gegensatz, so ist es doch im Wesentlichen die cynische Vorstellung von der Lebensweise des Weisen, die in den besonderen Lebensregeln ihren Ausdruck findet, welche sie, wenn sie auch ihre Befolgung durch die Rücksicht auf die geltende Sitte einschränkten, doch theoretisch aufstellten. Je einfacher und ursprünglicher und je leichter zu befriedigen ein Bedürfniß ist, um so mehr waren sie im Allgemeinen anzunehmen geneigt, daß sich in demselben eine Forderung der Naturordnung ausspreche, die zu erfüllen dem Menschen seine Vernunft nicht nur gestatte, sondern zur Pflicht mache. Soweit sie den Ursprung der überlieferten Einrichtungen, Gebräuche und Sitten aus der allgemeinen Menschennatur nicht begriffen, glaubten sie dieselben nicht respektiren zu müssen. Allgemein für anstößig oder gar für abscheulich geltende Dinge rechtfertigten sie wohl als naturgemäß, mithin vernünftig und geziemend, durch den Hinweis auf das Verhalten der Thiere. Namentlich in der Beurtheilung dessen, was auf die geschlechtlichen Verhältnisse Bezug hat, tritt die Uebereinstimmung ihrer Denkweise mit der cynischen hervor. Als ein eigenthümlicher Punkt der stoischen speziellen Sittenlehre mag hervorgehoben werden, daß sie zu dem, was unter Umständen naturgemäß, vernünftig und geziemend sei, auch den Selbstmord rechneten; und zwar konnten nach ihrer Ansicht schon geringfügige Uebel dem Leben die Bedeutung eines Wünschenswerthen nehmen und den freiwilligen Austritt aus demselben rechtfertigen. Viele Mitglieder der Schule, an ihrer Spitze der Stifter, haben diesen Abschluß des Lebens gewählt. Noch muß mit einem Worte eines allgemeinen Zuges gedacht werden, der in den Ausführungen der Stoiker über die Forderungen der Vernunft hervortritt. Es ist dies die Betonung der Zusammengehörigkeit aller Menschen als vernunftbegabter Wesen, besonders

aber der Weisen, und der Folgerungen, die sich daraus für das naturgemäße und vernünftige Streben des Einzelnen ergeben. Während sie, wie es scheint, die Verbände der Familien, der Nationen und der Staaten als künstliche Bildungen betrachteten, die, da sie nun einmal bestehen und nicht rückgängig gemacht werden können, Pflichten auferlegen, aber nicht bestehen würden, wenn die Menschen sich niemals von der Natur entfernt hätten, waren sie der Ansicht, daß alle Menschen, da der Besitz der Vernunft sie wesensgleich mache, eine nach der Naturordnung bestehende Gemeinschaft bilden, und daß der Weise, indem er sich als Glied dieser Gemeinschaft, als Weltbürger, wisse, sich gegen alle Menschen zu Achtung und Wohlwollen, zu Achtung selbst gegen den Sklaven, zu Wohlwollen auch gegen den Feind, verpflichtet fühle. Innerhalb dieser, alle Menschen umfassenden Gemeinschaft aber, meinten sie, sind die Weisen von Natur zu der engeren Gemeinschaft eines Freundschaftsbundes vereinigt.

III.

Die Epicureer.

Epicurus, Sohn eines Atheniensers, geboren zu Samos, hat die nach ihm benannte Schule im Jahre 306, also um dieselbe Zeit, in welche die Gründung der stoischen Schule fällt, zu Athen eröffnet. Von seinen sehr zahlreichen Schriften, die leicht verständlich, aber in der Form flüchtig gewesen sein sollen, sind nur Bruchstücke ohne bedeutenderen Inhalt vorhanden. Seine Lehre hat gleich der stoischen zahlreiche Anhänger gefunden, namentlich unter den Römern der Kaiserzeit. Bedeutendere wissenschaftliche Arbeiten aber sind allem Anschein nach aus der epicureischen Schule nicht hervorgegangen. Doch verdanken wir derselben ein in literarischer Hinsicht hervorragendes Werk, das Lehrgedicht des **T. Lucretius Carus** (geb. um 94, gest. um 54 vor Christus) de rerum natura.

Gleich den Stoikern wollten die Epicureer, wie schon erwähnt wurde (siehe oben S. 132), nur demjenigen Wissen einen Werth zugestehen, welches, sei es durch seinen Einfluß auf die Affekte, sei es durch die Anleitung, welche es für die Einrichtung des Lebens gebe, die Glückseligkeit befördere; die Philosophie, definirten sie, sei die Thätigkeit, mit Hülfe der Theorie (*λόγοις καὶ διαλογισμοῖς*) das Leben zu einem glückseligen zu gestalten. Von den Wissenschaften, in die auch sie die Philosophie theilten, beziehen sich nach der Beschreibung, die sie von ihnen geben, zwei, die Physik und die Ethik, unmittelbar auf jenen Zweck, die Ethik, indem sie lehre, worin die Glückseligkeit bestehe und was man thun und lassen

müsse, derselben theilhaftig zu werden, die Physik, indem sie die beängstigenden Vorstellungen übernatürlicher Mächte und den Glauben an ein zukünftiges Leben und damit die Furcht vor den Schrecken der Unterwelt beseitige, dagegen die Logik oder, nach ihrer Benennung, die Kanonik mittelbar, indem sie den Zugang zu den beiden anderen bilde. Weitgehende Untersuchungen hielten sie indessen im Gegensatze zu den Stoikern, in allen drei Theilen, namentlich in der Logik, für überflüssig. Für ganz nutzlos erklärten sie die Mathematik, die überdies von falschen Anfängen ausgehe und daher keine Wahrheit haben könne.

Die Kanonik Epicurs besteht, von vereinzelten Bemerkungen abgesehen, aus einer sensualistischen, einerseits auf Aristipp und weiter auf Protagoras, andererseits auf Democrit zurückweisenden Theorie von dem Ursprunge und der Natur der Vorstellungen und dem Nachweise, daß und inwiefern die so entstandenen Vorstellungen mit dem an sich Seienden übereinstimmen und weiter Erkenntnisse des sich den Sinnen Entziehenden ermöglichen. Die, wie ihr scheint, müßigen Untersuchungen über das Urtheil und seine Formen, über das Wesen und die Arten der Schlüsse und die Benutzung derselben für die Erweiterung der Erkenntniß, über die Regeln des Definirens, Eintheilens und Beweises lehnt sie ab. Ueber die Entstehung der Wahrnehmungen lehrt sie näher, daß aus der feinsten Materie bestehende Bilder sich von den Dingen ablösen, in die Sinnesorgane dringen und mit der ebenfalls materiellen Seele in Berührung kommen. Auch die Vorstellungen der Phantasie, die im Traum oder im Wahnsinn entstehenden nicht ausgenommen, sind Wirkungen materieller Bilder, die jedoch nicht immer wirkliche Dinge abbilden, sondern vielfach aus Bildern wirklicher Dinge oder aus Bruchstücken von solchen oder auch ganz neu aus umherschwebenden feinen Stofftheilen entstanden sind. Ob Epicur die Inhalte des sinnlichen Wahrnehmens und Einbildens, z. B. eine gesehene oder eingebildete Farbe, einen gehörten oder eingebildeten Ton selbst für materielle, also unabhängig vom vorstellenden Bewußtsein existirende Bilder, oder für subjektive Zustände, in welche die Seele durch die materiellen Bilder versetzt werde, gehalten hat, erscheint einigermaßen zweifelhaft. Die Nachrichten sprechen für das Erstere; auf der anderen Seite aber möchte man Epicur doch nicht zutrauen, daß er, abgesehen von anderen Schwierigkeiten, den Widerspruch nicht sollte bemerkt haben, der zwischen der Annahme, die Wahrnehmungsinhalte seien selbst an sich existirende materielle Dinge, und der Lehre seiner Physik besteht, nach welcher alle wirklichen Dinge und also auch die in die Seele eindringenden oder sie berührenden Bilder aus getrennten und keine anderen Eigenschaften als solche der Größe, Gestalt, Lage und Ruhe oder Bewegung besitzenden Atomen bestehen und mithin den Inhalten unseres sinnlichen Vorstellens sehr unähnlich sind.

Jedenfalls behauptete er, daß jeder sinnlichen Wahrnehmung und nicht minder jeder Phantasievorstellung ein wirklich existirendes Ding, nämlich ein aus sehr feiner Materie bestehendes bildartiges, entspreche, wenn auch nicht durch jedes derartige einer Vorstellung entsprechende Ding ein existirendes grobmaterielles abgebildet werde. Weiter behauptete er, daß die Sinne niemals täuschen, da das durch sie Vorgestellte (nämlich nach der einen Deutung seiner Lehre von dem Ursprunge und der Natur der Vorstellungen das materielle Bild, welches die Ursache der Vorstellung ist, nach der anderen der durch dieses Bild in der Seele hervorgerufene Empfindungszustand) immer wirklich existire. Doch war er darum nicht mit Protagoras der Meinung, daß es überhaupt keinen Irrthum geben könne. Denn im Gegensatz zu jenem erkannte er eine über das bloße Vorstellen hinausgehende Thätigkeit der Seele an, das Meinen, welches sei ein Deuten der Vorstellungen hinsichtlich des Zusammenhanges des durch sie Vorgestellten mit anderem Vorgestellten (z. B. des Zusammenhanges eines jetzt von mir wahrgenommenen Ereignisses mit einem anderen, das künftig eintreten und unter Umständen auch von mir wahrgenommen werden wird), und hinsichtlich der Dinge, die ihre verborgenen, an sich der Wahrnehmung unzugänglichen Ursachen sind. Und auf dieses Meinen oder Deuten hat nach ihm der Gegensatz von Wahrheit und Irrthum Bezug. Auch das Vermögen, sich der Richtigkeit richtiger Meinungen, die sie besitze, zu vergewissern und so zu eigenthümlichen Erkenntnissen zu gelangen, schrieb Epicur der Seele zu, ohne sich jedoch, wie es scheint, um die Erklärung der Möglichkeit desselben zu bemühen. Dem Skeptizismus hielt er entgegen, daß die Behauptung, man könne nichts wissen, sich selbst aufhebe, da sie ja selbst ein Wissen zu sein beanspruche. Daneben berief er sich mit den Stoikern darauf, daß man ohne die Ueberzeugung, etwas zu wissen, nicht leben könne.

Noch weniger als in der Kanonik hat Epicur in der Physik, einschließlich der Seelenlehre, eigene Gedanken von Gewicht vorgetragen. Er nahm die Lehre Democrits wieder auf, ohne bemerkenswerthe neue Gründe für sie beizubringen und ohne sie in der Richtung der speziellen Naturforschung zu erweitern; man müßte denn einen Fortschritt in der Erklärung einer Naturerscheinung darin finden, wenn eine Reihe von Möglichkeiten oberflächlich zusammengestellt werde, zwischen denen man wählen möge, falls man nicht vorziehe, die Sache auf sich beruhen zu lassen, z. B. die Möglichkeiten, daß der Mond ein selbstleuchtender Körper sei und daß er sein Licht von einem anderen Körper empfange, oder daß er wirklich größer und kleiner werde und daß die Zunahme und Abnahme nur ein etwa durch eine Drehung der Mondscheibe hervorgerufener Schein sei. Von einem Anhange, den Epicur der democritischen Physik gab, darf man

wohl bezweifeln, ob es ihm Ernst mit demselben gewesen sei. Es ist die Lehre, daß in den Zwischenräumen, durch welche die zahllosen Welten voneinander getrennt seien (den Intermundien), die Götter, welche als Wesen gedacht werden müssen, die an Gestalt, Bedürfnissen und Gewohnheiten den Menschen gleichen, jedoch aus viel feineren Atomen als die Menschen bestehen und unvergänglich seien, ein vollkommen seliges Leben führen, unbekümmert um das, was in den Welten geschehe, insbesondere um die Schicksale der Menschen, denen sie übrigens bisweilen erscheinen.

In Einem Punkte von allgemeiner Bedeutung weicht jedoch die Weltauffassung Epicurs von derjenigen Democrits ab. Betrachtete dieser nämlich jede Veränderung als eine Wirkung, die mit mechanischer Nothwendigkeit aus ihrer Ursache hervorgehe, so war Epicur die Annahme einer blinden Nothwendigkeit, die ausnahmslos alles Geschehen beherrschte, nicht minder verhaßt als die einer zweckmäßig bewegenden, ordnenden und gestaltenden Macht. Der Mensch, meinte er, bedürfe zur Glückseligkeit der Ueberzeugung, daß sein Wille frei sei, das Wollen aber sei eine Bewegung der Atome, aus denen die Seele zusammengesetzt sei, und ein freies Wollen eine zufällige, durch keine Ursache bestimmte Bewegung. Wenn aber die Atome, aus denen die Seelen bestehen, dem Gesetz von Ursache und Wirkung nicht schlechthin unterworfen seien, so sei dies von den Atomen überhaupt anzunehmen. Diese Annahme hielt Epicur auch für unentbehrlich zur Erklärung der Naturerscheinungen. Daß es nämlich Bewegungen mit anderen Richtungen als der den Atomen durch ihre Schwere vorgeschriebenen gebe, lasse sich nur aus Zusammenstößen der Atome erklären, solche Zusammenstöße aber können nur die Folge von zufälligen Abweichungen der Atome von der Linie der Fallbewegung sein, Abweichungen, die übrigens nur ganz geringfügig zu sein brauchten; denn da jedes Atom von leerem Raume umgeben sei, also im leeren Raume falle, dieser aber kein Hinderniß bilde, welches die größeren und schwereren besser als die kleineren und leichteren überwinden, so sei die Geschwindigkeit, mit der die Atome fallen, bei allen dieselbe, und die Ursache der Zusammenstöße könne also nicht (wie Democrit gemeint hatte) in der Verschiedenheit der Fallgeschwindigkeiten gesucht werden.

Nicht reicher an eigenen Gedanken als die Physik ist endlich die Ethik Epicurs. Dieselbe enthält nichts von Belang, was nicht schon in der cyrenaischen Schule vorgebracht worden wäre. Die Tugend, lehrt Epicur mit Aristipp, gehört nicht zum an und für sich Guten, sondern hat nur den Werth eines Mittels, des an und für sich Guten theilhaftig zu werden. Sie besteht in der Einsicht, was das an und für sich Gute und das Ueble sei, und wie man leben müsse, jenes nach Möglichkeit zu gewinnen, dieses fernzuhalten, und in den Eigenschaften, welche zu dem der Einsicht entsprechenden Verhalten erforderlich sind, nämlich der Selbstbeherrschung,

der Tapferkeit und der Gerechtigkeit. Das an und für sich Gute ist einerlei mit der Lust, das an und für sich Ueble mit der Unlust. Im Gegensatze zu Aristipp, der die Lust ganz allgemein für eine Bewegung der Seele erklärt hatte, hält Epicur dafür, daß auch der Zustand der Ruhe, des durch keinen leiblichen Schmerz und keine unangenehmen geistigen Erregungen, wie Kummer und Furcht, gestörten Daseins (der Zustand der *ἀπονία* und der *ἀταραξία*) als Lust empfunden werde. Noch eine andere Unterscheidung, die eine Abweichung von Aristipps Ansicht von der Natur der Lust enthält, kann man dem, was von Epicurs Ausführungen bekannt ist, entnehmen: die Unterscheidung der wechselnden Freuden, die zu genießen die Seele sich immer nur des gegenwärtigen Augenblickes bewußt zu sein braucht, und des Glückes, welches ihr aus der Erinnerung an vergangene und der Hoffnung auf zukünftige Freuden erwächst und sich durch die wechselnden Zustände des Lebens als ein zusammenhängendes Ganzes hindurchzieht. Zu diesen beiden Unterscheidungen kommt die auch von Aristipp anerkannte der leiblichen (fleischlichen) und der geistigen Lust. Dieselbe scheint jedoch, wie auch Aristipps Meinung gewesen war, nicht die Art der Lustgefühle, sondern nur ihren Ursprung betreffen zu sollen. Zur geistigen Lust rechnet Epicur das Gefühl der durch keine quälenden Affekte gestörten heiteren Gemüthsruhe (der *ἀταραξία*, der als leibliche Lust die *ἀπονία*, das Gefühl der Gesundheit und der Abwesenheit von Schmerzen, gegenüberstehe), sowie das in der Erinnerung an vergangene leibliche Freuden und der Hoffnung auf künftige bestehende Glück, auch wohl, nach einigen Aussprüchen (z. B., daß das Wohlthaten-erweisen angenehmer sei, als das Wohlthaten-empfangen, daß ihm der Gedanke an seine wissenschaftlichen Entdeckungen über seine körperlichen Leiden hinweghelfe, daß das Höchste, was das Leben bieten könne, die Freundschaft sei), solche geistigen Erregungen, die nicht in dem Nachgenusse oder Vorgenusse sinnlicher Zustände bestehen. Auch die geistigen Lustgefühle der letzten Art hielt er jedoch für irgend wie bedingt durch die leibliche Lust, wie aus dem Ausspruche hervorgeht, er könne sich nichts vorstellen, was vom Guten noch übrig bliebe, wenn man die Lust des Geschmackes, des Geschlechtstriebes, des Gehörs und des Auges hinwegdenke. Von der in einer Bewegung bestehenden leiblichen Lust meinte er, sie sei Lust nur insofern, als sie die Unlust des Bedürfnisses aufhebe, wobei es jedoch unklar bleibt, ob sie bloße Abwesenheit von Unlust oder wirkliche positive Lust sein soll. An jede der genannten drei Unterscheidungen knüpft sich nun eine Werthbestimmung: die Lust an dem ungestörten leiblichen und geistigen Dasein wird für besser als die in einer Bewegung bestehende, die aus dem Denken an die Vergangenheit und die Zukunft entspringende für besser als die, welche der gegenwärtige Augenblick für sich darbietet, die geistige für besser als die leibliche erklärt. Die allgemeinen Lebensregeln, die sich diesen

Werthbestimmungen entnehmen lassen, finden ihre Ergänzung in den Zügen, mit denen die Epicureer das Bild des vollendeten Weisen ausstatteten. Der Weise ist einfach und genügsam in demjenigen, was zu begehren zwar natürlich ist, was aber entbehrt werden kann. Vieles, was nach der gewöhnlichen Meinung begehrenswerth ist, wie das Geehrtwerden durch Kränze und Bildsäulen, gilt ihm für leer und nichtig. Auch unter Körperqualen ist er glücklich, denn dieselben können ihm das, was die höchste Lust gewährt, die feste Haltung und Ruhe der Seele, nicht rauben. So kann er bei Wasser und Brot mit Zeus in der Glückseligkeit wetteifern, und wie ein Gott lebt er unter den Menschen. Vom politischen Leben und überhaupt von Allem, was ihm den ruhigen Lebensgenuß zu stören geeignet ist, hält der Weise sich, so viel als möglich, fern. Je mehr er aber darauf bedacht ist, von äußeren Verpflichtungen freizubleiben, um so mehr weiß er den Werth der freien Geselligkeit und der Freundschaft zu schätzen, und zwar gilt ihm die Freundschaft nicht bloß für ein Verhältniß gegenseitiger Hülfeleistung, sondern auch für ein solches uneigennütziger, zum Opfer des Lebens bereiter Liebe. Und auch gegen die nicht Befreundeten ist er wohlwollenden, milden Sinnes.

IV.

Die Skeptiker.

Zu den älteren Lehren, welche im Anfange des nach-aristotelischen Zeitalters wieder hervorgeholt und denen, die durch Weisheit zur Glückseligkeit zu gelangen hofften, empfohlen wurden, gehört auch der Skeptizismus.

Der Urheber dieser Bewegung, **Pyrrho,** der etwas früher als Epicur und Zeno eine neue Schule gründete, und zwar in seiner Vaterstadt Elis, hat seine Ansichten nur mündlich dargelegt. Was von denselben überliefert ist, ist den Schriften seines Schülers **Timo** entnommen. Von einer dieser, den Sillen, satirischen, gegen die Philosophen seiner Zeit und der Vergangenheit gerichteten Gedichten, sind eine Anzahl Bruchstücke erhalten, die jedoch keinen näheren Aufschluß über seine Lehre geben. Was andere Schriftsteller über die letztere berichten, ist in der Hauptsache Folgendes. Um zur Glückseligkeit zu gelangen, muß man sich mit drei Fragen abfinden, zuerst, wie beschaffen die Dinge sind, sodann, wie wir uns denselben gegenüber verhalten müssen, schließlich, was wir, wenn wir uns so zu ihnen verhalten, davon haben werden. Was die erste Frage betrifft, so muß man sich mit ihr dadurch abfinden, daß man sich bescheidet, sie nicht beantworten zu können. Denn die Sinne sagen uns nicht, wie

die Dinge sind, sondern wie sie uns erscheinen, z. B. nicht, daß der Honig süß ist, sondern, daß er es zu sein scheint, und was uns die Sinne nicht offenbaren, können wir auch nicht mit dem Denken finden. Jeder Meinung läßt sich mit demselben Rechte die entgegengesetzte gegenüberstellen. Dies gilt auch im Gebiete der Werthbeurtheilungen; denn schön oder schimpflich, gerecht oder ungerecht, ist an sich nichts, sondern nur durch das Gesetz und die Sitte wird das, was an sich nicht mehr das Eine als das Andere ist, dazu gemacht. Aus diesem Ergebnisse der Erwägung der ersten Frage ergiebt sich ohne Weiteres die Beantwortung der zweiten. Das richtige Verhalten den Dingen gegenüber besteht darin, daß man sich aller assertorischen Urtheile, welche mehr als die Thatsache des Bewußtseinszustandes, in den man sich, etwas wahrnehmend oder meinend, versetzt findet, zum Inhalte haben, aller Urtheile darüber, was in Wirklichkeit sei oder nicht sei, enthält (in der *ἀφασία* oder *ἐποχή*). Der Gewinn endlich, den uns dieses Verhalten bringt, ist der Gleichmuth (*ἀταραξία*) der Seele, in welchem die Glückseligkeit besteht.

Die Mitschüler Timo's und seine eigenen Schüler haben keine Spuren in der Geschichte hinterlassen. Die skeptische Richtung fand aber, wie schon erwähnt wurde (oben S. 129), eine Fortsetzung in der akademischen Schule. **Arcesilaus,** der sie in dieselbe einführte, das erste Haupt der sogenannten mittleren Akademie, ist aller Wahrscheinlichkeit nach durch Pyrrho und Timo für sie gewonnen worden. Nach den spärlichen Mittheilungen, welche wir über die Ansichten dieses Mannes, deren schriftliche Darstellung er ganz und gar seinen Nachfolgern überlassen zu haben scheint, besitzen, wich er von den Pyrrhoneern darin ab, daß er einerseits die Glückseligkeit nicht dem Zustande der Gleichgültigkeit und Gemüthsruhe, den jene als den unmittelbaren Erfolg des Verzichtes auf Erkenntniß priesen, gleichsetzte, sondern dieselbe von dem thätigen Leben erwartete, und daß er andererseits wenn auch keine vollkommene Gewißheit, so doch Wahrscheinlichkeit für erreichbar hielt, und dies insbesondere in denjenigen Annahmen, deren man zum überlegten Handeln bedürfe. An diesem modifizirten Skeptizismus hat die mittlere Akademie während des mehr als anderthalb Jahrhunderte umfassenden Zeitraumes ihres Bestehens festgehalten. Der berühmteste Vertreter desselben ist **Carneades** (gestorben 129 vor Christus), der die Lehre von den wahrscheinlichen Annahmen durch eine Untersuchung über die Gründe und die Grade der Wahrscheinlichkeit fortbildete, sich aber vorzugsweise die Bekämpfung der Lehren der dogmatischen Schulen, insbesondere der stoischen, angelegen sein ließ. Seinen Ruhm verdankte Carneades besonders seiner Beredtsamkeit und der dialektischen Kunst, mit der er einander widersprechende Lehrsätze als gleich überzeugend darzustellen verstand. Als er im Jahre 155 vor Christus als Mitglied einer athenienfischen

Gesandtschaft in Rom weilte, erregte er daselbst großes Aufsehen, indem er auf eine glänzende Rede für die Gerechtigkeit am nächsten Tage eine nicht minder glänzende wider dieselbe folgen ließ. Schriften hat er nicht hinterlassen.

Eine dritte Epoche der Geschichte des nach-aristotelischen Skeptizismus beginnt mit **Aenesidemus**, der um die Mitte oder, wie Andere annehmen, gegen das Ende des ersten Jahrhunderts vor Christus in Alexandria lehrte. In seinen „Pyrrhonischen Reden“, über deren Gedankengang wir einige Mittheilungen besitzen, bekämpfte er die Wahrscheinlichkeitslehre der mittleren Akademie und nahm den radikaleren Skeptizismus Pyrrho's nebst der Lehre von der Ataraxie wieder auf. Es läßt sich nicht bestimmt feststellen, wie weit die Ausführung des skeptischen Standpunktes, welche wir aus den Schriften des Sextus Empiricus kennen, die mindestens 200 Jahre später als die Pyrrhonischen Reden verfaßt sind, von Aenesidemus herrührt. Ausdrücklich wird davon die Zusammenstellung von zehn Weisen (*τρόποι*), den allgemeinen Zweifel zu rechtfertigen (siehe unten), und von acht Weisen, in den mannigfachen Lehren über die Gründe der Dinge Fehler nachzuweisen, auf ihn zurückgeführt. Wenn ferner berichtet wird, er habe gesagt, die skeptische Denkweise sei ein Weg zur heraclitischen Philosophie, und wenn einige mit dem Skeptizismus unvereinbare Sätze, in denen er dem Heraclit gefolgt sei, angeführt werden, so wird man vermuthen dürfen, daß diese Angaben über sein Verhältniß zu Heraclit mindestens einseitig und zum Theil ungenau seien. Unter den Nachfolgern des Aenesidemus bis auf Sextus ist nur Einer, über dessen Leistungen eine bestimmte Nachricht vorliegt: **Agrippa.** Von ihm nämlich rührt die ebenfalls von Sextus mitgetheilte Zusammenstellung von fünf Tropen (siehe unten) her. Im Uebrigen ist von ihm nur bekannt, daß er nach Aenesidemus und vor Sextus lebte.

Der letzte namhafte Vertreter des antiken Skeptizismus, **Sextus**, ein Arzt, der als solcher der empirischen Schule (d. i. der Schule derer, welche die Heilkunst auf die bloße Beobachtung des regelmäßigen Zusammenhanges der Erscheinungen gründen wollen) angehörte und daher seinen Beinamen Empiricus erhalten haben soll, lebte um das Jahr 200 nach Christus. Er ist der einzige Skeptiker des Alterthums, von dem vollständige Schriften erhalten sind. Es sind deren drei: die Pyrrhonischen Umrisse (*Πυῤῥώνειαι ὑποτυπώσεις*), die Bücher gegen die dogmatischen Philosophen (die Logiker, die Physiker und die Ethiker) und die Bücher gegen die Mathematiker (unter welchem Namen aber die Grammatiker, Rhetoriker, Astronomen und Musiker mit verstanden werden). Die erstere setzt sich die Aufgabe, mit Hülfe des in der Schule Ueberlieferten die skeptische Denkweise darzustellen, zu begründen und zu vertheidigen. Die beiden anderen, die schon im Alterthume unter dem Titel „Gegen die Mathematiker“ zusammengesetzt wurden, sind vorwiegend kritischen Inhalts.

Der Skeptizismus, den die Schriften des Sextus darstellen, will nicht schlechthin Alles in Zweifel ziehen. Wie es schon Pyrrho gethan hatte, giebt auch Sextus zu, daß wir wirklich gewisse Erscheinungen wahrnehmen und nicht bloß wahrzunehmen *scheinen*, und daß sich uns wirklich gewisse Meinungen über die wahrgenommenen Erscheinungen (z. B. die Meinung, daß die wahrgenommenen Qualitäten einer Substanz inhäriren, oder daß es in dem Wahrgenommenen Zusammenhänge von Ursachen und Wirkungen gebe) aufdrängen und nicht bloß aufzudrängen scheinen. Was er in Abrede stellt, ist die Möglichkeit eines Wissens um die Dinge, die nicht bloß Erscheinungen für unser wahrnehmendes Bewußtsein sind, sondern außerhalb desselben, an sich, existiren. Er hat auch nichts dagegen einzuwenden, daß man sich im praktischen Leben von den allgemeinen Regeln leiten läßt, die sich aus der Beobachtung der Aufeinanderfolge der Erscheinungen ergeben und mittelst deren man von dem Dasein einer Erscheinung auf das Dasein oder Dasein-werden einer anderen, z. B. vom Dasein eines Rauches auf dasjenige eines Feuers, schließt. Für unzulässig hält er es nur, für derartige Regeln und die sich daraus ergebenden Folgerungen über ihre praktische Anwendung hinaus Gewißheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit in Anspruch zu nehmen; der seiner Beschreibung entsprechende Skeptiker gesteht denselben Gültigkeit nur für den handelnden, nicht auch für den denkenden Menschen zu, und lebt also, wenn auch so, als ob er Ansichten hätte, doch in Wirklichkeit ohne Ansichten. In einer anderen Richtung dagegen zieht Sextus in Uebereinstimmung mit seinen Vorgängern (auch, was er selbst freilich nicht zugestehen will, mit der mittleren Akademie), die äußerste Konsequenz des Skeptizismus. Wenn, erklärt er, der Skeptiker die Meinung ausspreche, es gebe keine Behauptung, für deren Gegentheil sich nicht ebenso gewichtige Gründe wie für sie selbst beibringen lassen, so nehme er davon diese seine Meinung selbst nicht aus; der Skeptiker behaupte also ebenso wenig, daß man nichts wissen könne, wie das Gegentheil; er theile nur mit, wie es ihm zur Zeit um die Möglichkeit des Wissens zu stehen scheine; gegenüber der Frage, wie es in Wirklichkeit damit stehe, enthalte er sich, wie gegenüber allen anderen Fragen, des Urtheils. Der Wirksamkeit der Gründe, die der Skeptiker gegen die Möglichkeit des Wissens beibringt, thut nach Sextus Meinung dieses Zugeständniß keinen Eintrag. Er vergleicht dieselben, um dies einleuchtend zu machen, mit den Abführmitteln, die nicht bloß andere Stoffe, sondern auch sich selbst aus dem Leibe treiben, oder mit dem Feuer, das zugleich mit dem Stoffe, den es ergriffen habe, sich selbst verzehre, oder mit der Leiter, die man hinter sich umwerfe, nachdem man die Höhe erstiegen habe.

Was der Skeptiker, indem er sich bestrebt, nachzuweisen, daß es nichts Gewisses gebe, zu erreichen hofft, ist nach den Pyrrhonischen Umrissen

dasselbe, um was es auch denjenigen zu thun ist, die sich um die sichere Entscheidung, was wahr und was falsch sei, bemühen: der Gleichmuth, von welchem die Glückseligkeit abhängt. Wer zu wissen meint, daß gewisse Dinge ihrer Natur nach gut, andere ihrer Natur nach übel seien, begehrt jene mit Eifer und flieht diese und wird so unablässig durch Verlangen, Furcht und Sorge beunruhigt; dagegen dem Zweifel, ob es überhaupt Gutes und Uebles von Natur gebe, folgt, wie Sextus versichert, die Ruhe des Gleichmuthes wie dem Körper der Schatten. Zwar kann sich auch der Skeptiker der Beunruhigung durch die Zustände, die sich nicht vermeiden lassen, nicht ganz erwehren, auch er leidet z. B., wenn ihn hungert oder friert oder dürstet, aber er leidet nur auf mäßige Weise, indem er von dem Zusatze frei bleibt, den bei Anderen die Ansicht, das, wovon sie betroffen seien, sei von Natur übel, zu der Beschwerde hinzuthut, — die Ataraxie, deren er sich erfreut, ist nicht Apathie, sondern Metriopathie. Der Werth des Skeptizismus geht jedoch nach Sextus nicht darin auf, daß ihm die Ataraxie und die Metriopathie folgt. Er scheint sogar, wenn er auch, der Ueberlieferung der Schule folgend, nur dies als Motiv und Ziel des Zweifels angiebt, in Wirklichkeit einen anderen Gewinn, der dem Anhänger seiner Richtung zufallen soll, noch höher zu schätzen. Derselbe besteht darin, daß der Skeptiker nicht bloß in Beziehung auf das Erleiden besser daran ist als alle Anderen, sondern daß er auch der Richtschnur, deren der Mensch für das Handeln bedarf, nicht entbehrt. Denn einerseits geräth der Skeptiker nicht in Widerspruch mit sich selbst, wenn er sich den Weg durch jene von der Natur ihm aufgenöthigten Zustände, wie Hunger und Durst, zeigen läßt, und wenn er ferner den heimischen Sitten und Gesetzen folgt, um nach ihrer Anleitung gerecht und fromm zu leben, andererseits kann er, unbehindert durch Vorurtheile über die Natur und den Zusammenhang der Dinge und durch aussichtslose Bemühungen, das verborgene Sein zu enthüllen, sich der Aufgabe zuwenden, durch Ermittelung des regelmäßigen Zusammenhanges der Erscheinungen die nützlichen Künste, insbesondere die Heilkunst, zu fördern und überhaupt dem praktischen Leben zu dienen.

Die Pyrrhonischen Umrisse beginnen, nach einleitenden Betrachtungen über die skeptische Denkweise, die Rechtfertigung derselben mit der Wiedergabe und der Erörterung der zehn Tropen des Aenesidemus. Neun von diesen heben verschiedene Seiten der allgemeinen Thatsache hervor, daß derselbe Gegenstand sich den Sinnen verschieden darstellt, je nach den äußeren Umständen und Verhältnissen, unter denen er wahrgenommen wird, und nach der leiblichen Beschaffenheit und seelischen Disposition des Wahrnehmenden. Der zehnte beruft sich auf die Verschiedenheit der Ansichten im Gebiete der Sitten, der Mythen und der Philosophie. An die zehn Tropen des Aenesidemus reiht Sextus die fünf von Agrippa aufgestellten.

Zwei von diesen decken sich der Sache nach mit den zehn änesidemischen. Die drei anderen sind nicht eigentlich verschiedene Gründe für den allgemeinen Zweifel; sie bilden vielmehr zusammen den Beweis, daß sich für nichts ein strenger Beweis führen lasse. Ein wirklicher Beweis nämlich, meinen sie, darf nicht von Voraussetzungen, die selbst unbewiesen bleiben, ausgehen; denn eine unbewiesene Voraussetzung braucht Niemand gelten zu lassen. Wenn aber die Voraussetzungen nachträglich selbst bewiesen werden sollen, so sind dafür wiederum Voraussetzungen erforderlich, und so fort; der Beweisende muß daher entweder immer weiter ohne Ende von Voraussetzung zu Voraussetzung zurückgehen, oder er muß sich im Kreise bewegen, indem er den Beweis für eine Voraussetzung aus Sätzen führt, die vorher selbst mittelst dieser Voraussetzung bewiesen waren. Auf die fünf Tropen Agrippas läßt Sextus zwei Tropen folgen, die von den jüngeren Skeptikern aufgestellt seien. Nichts, so lautet der erste, ist unmittelbar, durch sich selbst, gewiß, denn es giebt nichts Wahrnehmbares, worüber die Wahrnehmungen, und nichts Denkbares, worüber die Gedanken miteinander übereinstimmen. Dann, behauptet der zweite, kann aber auch nichts durch ein Anderes gewiß gemacht werden, denn der Beweis, der etwas durch ein Anderes gewiß machen will, müßte (wie Agrippa gezeigt hatte) von unmittelbar gewissen Voraussetzungen ausgehen, da das endlose Zurückgehen zur Begründung der Voraussetzungen unmöglich und die Bewegung im Kreise unzulässig ist.

Von der Darstellung der skeptischen Denkweise überhaupt und der Auseinandersetzung ihrer allgemeinen Gründe wenden sich die Pyrrhonischen Umrisse zu weitläufigen, vielfach verworrenen und an langweiligen Sophismen reichen Erörterungen über die Unmöglichkeit der Erkenntniß in den drei Theilen der Philosophie (Logik, Physik und Ethik) im Einzelnen. Der Abschnitt, der sich die Kritik der Logik zur Aufgabe macht, also die Unmöglichkeit eines Wissens um das Wissen darlegen will, beschäftigt sich jedoch in Wirklichkeit wieder mit dem Wissen überhaupt und bildet so eine eingehendere Begründung der allgemeinen Behauptung, daß ein unmittelbares Wissen und also auch ein auf Beweis beruhendes in keinem Gebiete möglich sei. Am meisten beachtenswerth ist aus diesem Abschnitte ein die Schlüsse betreffender Gedanke. Angenommen, meint Sextus, den Obersatz eines Schlusses bilde eine offenbare (unmittelbar einleuchtende) Wahrheit, so hat auch der Schlußsatz diese Natur und ist mithin der Schluß überflüssig. Wie sollte z. B. das Allgemeine, daß mit dem Tag-sein das Licht-sein verknüpft ist, offenbar sein, wenn nicht auch von dem gegenwärtigen Tag-sein offenbar wäre, daß Licht-sein mit ihm verknüpft ist? Schließt man daher: „Immer, wenn Tag ist, ist Licht, nun ist jetzt Tag, also ist jetzt Licht,“ so hätte man auch ohne Weiteres sagen können: „Es ist jetzt Tag, folglich ist jetzt Licht (d. i. mit dem gegenwärtigen Tag-sein ist Licht-sein verknüpft). Oder, daß alle Menschen

lebende Wesen sind, könnte nicht offenbar sein, wenn nicht auch offenbar wäre, daß Socrates ein lebendes Wesen ist; ist aber dieses offenbar, so ist der Schluß: „Alle Menschen sind lebende Wesen, Socrates ist ein Mensch, also ist Socrates ein lebendes Wesen“ völlig überflüssig. Wenn dagegen der Obersatz nicht offenbare Wahrheit besitzt, so hat er den Schlußsatz zur Voraussetzung, und leidet mithin der Schluß an dem Fehler der Kreisbewegung. Denn so lange es z. B. zweifelhaft ist, ob am gegenwärtigen Tage Licht ist, hat man kein Recht zu der Behauptung, daß immer Licht ist, wenn Tag ist; oder so lange nicht festgestellt ist, daß Socrates ein lebendes Wesen ist, braucht nicht zugegeben zu werden, daß alle Menschen lebende Wesen sind. Die auf die Physik und auf die Ethik bezüglichen Abschnitte dürfen hier übergangen werden, wenn auch der erstere einige einsichtige Bemerkungen über metaphysische und physische Grundbegriffe, besonders über denjenigen der Ursache, enthält.

V.

Die Mystiker.

Während in den Schulen der Akademiker, der Peripatetiker und der Stoiker und in der Umgebung derselben das wissenschaftliche Bedürfniß seine Befriedigung im Eklektizismus und der gelehrten Beschäftigung mit dem Ueberlieferten suchte, und daneben die Ansicht sich behauptete, daß die Bemühung um wissenschaftliche Erkenntniß durch das Zusammentragen nützlicher Erfahrungen und Meinungen ersetzt werden müsse, kam eine neue Richtung — die letzte, von der die Geschichte der Philosophie des Alterthums zu berichten hat — auf, die jedoch mit der eklektischen und der skeptischen das gemeinsam hat, daß sie sich von dem Wege der in selbstständiger Arbeit auf wirkliches Verständniß abzielenden Forschung abwendet: die im Allgemeinen mit dem Hange zu religiöser Schwärmerei und phantastischem Aberglauben verbundene Richtung derer, welche nach einer höheren Einsicht, als die bisherigen Systeme sie bieten und als überhaupt die natürliche Vernunft sie zu gewähren im Stande sei, verlangen und zur Befriedigung dieses Verlangens eine besondere Geisteskraft zu besitzen wähnen, ein Vermögen, sich mit Hülfe göttlicher Erleuchtung zu der überweltlichen Region und dem Urquell alles Seins in unmittelbare Beziehung zu setzen. Dieser philosophische Mystizismus trat gegen das Ende des ersten Jahrhunderts vor Christus in zwei Formen auf: als vermeintliche Wiederherstellung und Fortbildung der pythagoreischen und der, wie angenommen wurde, mit derselben übereinstimmenden platonischen Lehre unter dem Ein-

flusse orientalischer, insbesondere jüdischer Glaubensansichten, und als Umgestaltung und Vergeistigung der jüdischen Theologie unter dem Einflusse der griechischen Philosophie, insbesondere des platonischen und des stoischen Systems. Seinen höchsten Aufschwung aber nahm er erst mehr als zwei Jahrhunderte später in der Gestalt, die den Namen des Neu-Platonismus erhalten hat.

Der Mittelpunkt der neu-pythagoreischen Bewegung war Alexandria. Ihre Anfänge fallen in die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Christus. Bis dahin läßt sich die Reihe ihrer litterarischen Erzeugnisse, von denen zum Theil sich Bruchstücke erhalten haben, meistens Schriften, die älteren Pythagoreern untergeschoben wurden, zurückverfolgen. Deutlicher tritt sie erst gegen den Anfang unserer Zeitrechnung hervor. Auch hat sie wohl erst um diese Zeit einen entschieden mystischen Charakter angenommen. Ihren Höhepunkt, den sie in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach Christus erreichte, bezeichnet der Name des **Apollonius von Tyana**, eines Mannes, der sich mit der geheimnißvollen Weisheit der Magier bekannt gemacht hatte und bei seinen Lebzeiten und mehr noch nach seinem Tode von seinen Anhängern als ein gott-menschliches, mit Wunderkraft und Sehergabe ausgerüstetes Wesen betrachtet wurde, sich übrigens mehr um die Reinigung und Veredlung der religiösen Vorstellungen und der Form der Gottesverehrung als um wissenschaftliche Erkenntniß bemüht zu haben scheint.

In ihren philosophischen Gedanken schlossen sich die Neu-Pythagoreer eng an den Platonischen Timäus an. Der Eine Gott, lehrten sie, hat nach dem Urbilde der Ideen, welche Inhalte seines Denkens sind, aus der Materie die Welt gestaltet, der Welt eine Seele eingefügt und zwischen sich und die Welt ein Reich von Göttern und Dämonen gestellt. Einige von ihnen suchten über den Dualismus Gottes und der Materie hinauszukommen, indem sie eine unfaßbare Einheit annahmen, welche die Ursache jener beiden Prinzipien sei. Die Ideen setzten sie in Beziehung zu den Zahlen, indem sie diesen eine verborgene Bedeutung zuschrieben, der zufolge sie Symbole der Ideen seien, sowie das Wesen Gottes und der Seele zu verdeutlichen dienen können. Mehr als alles Andere aber beschäftigte sie das Verhältniß der menschlichen Seele zu Gott. Die Seele ist nach ihrer Ueberzeugung aus Gott hervorgegangen und hat die Aufgabe, sich durch Unterdrückung der Begierden, Befolgung gewisser Enthaltsamkeitsregeln, wie sie sich aus den Zeiten des pythagoreischen Bundes erhalten hatten, Beschäftigung mit denjenigen Wissenschaften, die zum Uebersinnlichen emporführen, Uebung der Nächstenliebe, innerliche Gottesverehrung und äußeren religiösen Kultus zu reinigen und der Wiedervereinigung mit der Gottheit würdig zu machen. Der sich ganz dieser Aufgabe Widmende kann

aber schon in dem irdischen Leben innerer göttlicher Offenbarung theilhaftig und mit göttlicher Kraft, die ihn zu Wundern und Prophezeiungen befähigt, erfüllt werden.

Weiter zurück noch als die Anfänge der neu-pythagoreischen Bewegung liegen die der Versuche, die griechische Philosophie zur Läuterung und Vertiefung der jüdischen Theologie zu benutzen. Schon seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christus kam unter den jüdischen Gelehrten in Alexandrien die Ansicht auf, daß die alten griechischen Dichter und Denker, Orpheus, Homer, Hesiod, Pythagoras, Plato, ihre Weisheit mit Hülfe einer griechischen Uebersetzung der alttestamentlichen Schriften gewonnen hätten, und daß es daher dem gläubigen Juden gestattet sei, sich der aus dieser Quelle geflossenen griechischen Philosophie als Mittels zu einem tieferen Verständnisse der göttlichen Offenbarung zu bedienen. Näher rechtfertigten sie ihr Verfahren einerseits durch die Berufung auf angeblich von jenen alten Dichtern herrührende, in Wirklichkeit denselben untergeschobene Verse, andererseits durch die Unterscheidung des Wortsinnes der heiligen Schriften und einer unter demselben verborgenen, durch allegorische Auslegung zu enthüllenden Wahrheit.

Ein durchgearbeitetes Ganzes der Gottes- und Weltauffassung von philosophischer Haltung ging jedoch aus diesen Bestrebungen erst im Anfange unserer Zeitrechnung hervor. Dasselbe bildet zugleich den Abschluß der jüdisch-alexandrinischen Bewegung. Sein Urheber ist der Alexandriner **Philo**, der um 25 vor Christus geboren und ums Jahr 50 nach Christus gestorben ist, ein ebenso frommer wie mit den philosophischen Systemen, insbesondere mit den Lehren der Stoiker, der akademischen Skeptiker, der Platoniker seiner Zeit und der Neu-Pythagoreer bekannter Mann. Die Schriften desselben, die zum großen Theil erhalten sind, bestehen aus einer Reihe von Abhandlungen in griechischer Sprache, welche im Allgemeinen sich mit den Erzählungen der Bücher Mosis beschäftigen. In der Lehre Philos tritt der mystische Charakter bestimmter als in der neu-pythagoreischen hervor. Ausdrücklich erklärt sie nicht bloß die gemeine Erfahrung, sondern auch das Denken der natürlichen Vernunft für unzulänglich, das Verlangen nach höherer Erkenntniß zu befriedigen, und setzt an die Stelle dieser Thätigkeiten, deren Hülfe sie jedoch nicht ganz entbehren zu können sich bewußt ist, eine unmittelbare Einsicht von vollendeter Gewißheit, die Gott in der danach verlangenden und sich ihm hingebenden Seele wirke, und deren höchste Stufe ein Zustand der Verzückung sei, in welcher der Seele die äußere Wahrnehmung und sogar das Bewußtsein ihrer selbst schwinden. Sie trägt sich darum auch mehr in der Form der Mittheilung des im Geiste Geschauten als in der der Erklärung, Begründung und Entwickelung vor. Ihrem allgemeinsten Inhalte nach steht die Lehre Philos derjenigen

der Neu-Pythagoreer sehr nahe. Auch nach ihr hat Gott aus der ihm ursprünglich gegenüberstehenden, übrigens durchaus nichtigen Materie nach dem Urbilde der Ideen die Welt gestaltet; auch sie nimmt ein aus Gott hervorgegangenes Zwischenreich geistiger Wesen an, dem ursprünglich auch die menschlichen Seelen angehörten; und auch sie hält es für die Aufgabe des Menschen, daß er durch Unterdrückung der Sinnlichkeit seine durch die Berührung mit der Materie befleckte Seele reinige und sich durch Tugend und Philosophie zur Gottheit erhebe, um nach dem Tode zu der Seligkeit des Urzustandes zurückkehren zu können, eine Aufgabe, deren Lösung der menschlichen Vernunft unmöglich sein würde, wenn nicht die Gnade Gottes sich ihrer annähme. In der näheren Bestimmung dieser allgemeinen Gedanken findet sich jedoch viel Eigenthümliches. Das wichtigste davon ist in der Logoslehre vereinigt. Der Logos ist ein aus Gott gleichsam durch ewige Ausstrahlung hervorgehendes, doch sich nicht von ihm abtrennendes, persönliches Wesen, zweiter Gott, der erstgeborene Sohn Gottes, Gottes Bild oder Schatten. Er ist die Kraft, mit der Gott die Welt gebildet hat und in der Welt zu wirken fortfährt; denn Gott, der zu erhaben ist, als daß nicht jedes Prädikat, das wir ihm beilegen möchten, hinter dem, was er ist, zurückbliebe, für den selbst Einheit, Weisheit, Güte zu geringe Bezeichnungen sind, von dem wir nur sagen können, daß er ist, oder daß er das Seiende ist, — Gott steht der Materie zu fern, als daß seine Thätigkeit dieselbe unmittelbar zum Gegenstande haben könnte. Die Einheit des Logos faßt aber, wie der *λόγος σπερματικός* der Stoiker, eine Vielheit von Theilkräften in sich zusammen, welche einerseits die Urbilder oder Ideen der Dinge sind, andererseits als Engel oder Dämonen Gott umgeben, seiner Aufträge gewärtig. Die ganze intelligibele Welt, das ganze Zwischenreich zwischen Gott und der materiellen Welt, ist in ihm enthalten.

Wie schon erwähnt wurde (S. 130), machte sich im Laufe der beiden ersten Jahrhunderte die mystische Denkart auch im Kreise derer, die sich nach Plato nannten, immer stärker geltend. Ihre einflußreichsten Vertreter unter denselben waren **Plutarchus,** dessen Thätigkeit dem Ende des ersten und dem Anfange des zweiten christlichen Jahrhunderts angehört, und **Numenius,** der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte. Der Letztere meinte zwar nur die Lehre Platos von fremden Bestandtheilen, die ihr im Laufe der Zeit beigemischt seien, gereinigt und lediglich in ihrem ursprünglichen Geiste fortgebildet zu haben, schloß sich aber in Wirklichkeit aufs Engste an die Neu-Pythagoreer an und ließ daneben in hohem Grade die Lehre Philos und andere aus dem Oriente stammende Auffassungen auf sich einwirken. Seine Schriften scheinen beträchtlichen Einfluß auf den Urheber des neu-platonischen Systems, Plotin, ausgeübt zu

haben. Auf einen Platoniker, der ums Jahr 200 in Alexandria als Lehrer der Philosophie auftrat, den **Ammonius Sakkas** (Σακκᾶς, Sackträger) pflegt der Ursprung der neu-platonischen Bewegung zurückgeführt zu werden. Ammonius war der Lehrer Plotins und ist ohne Zweifel in hohem Maße für dessen Geistesrichtung bestimmend gewesen, wie schon aus der Verehrung, die derselbe ihm widmete, hervorgeht. Ueber das Verhältniß seiner Lehre zu derjenigen Plotins läßt sich Bestimmteres mit Gewißheit nicht feststellen, da er keine Schriften hinterlassen hat und auch keine zuverlässigen genaueren Nachrichten hierüber vorhanden sind.

Plotinus, in den ersten Jahren des dritten Jahrhunderts geboren, lehrte seit etwa seinem vierzigsten Jahre in Rom und ist gegen 270 gestorben. Die von ihm hinterlassene, erst ein Jahrzehnt nach Gründung seiner Schule von ihm begonnene schriftliche Darstellung seiner Lehre ist von seinem Schüler Porphyrius in der Anordnung von sechs Enneaden (Gruppen von je neun Abhandlungen) veröffentlicht worden und hat sich in dieser Ausgabe erhalten.

Erst in dem Systeme Plotins ist der philosophische Mystizismus des Alterthums zur vollen Entfaltung gelangt. Indem er, mit Philo die gemeine Erfahrung und das verständige Denken geringschätzend, dem menschlichen Geiste die Fähigkeit zuschrieb, sich zu dem Ersten, wofür selbst die göttliche Vernunft noch nicht gehalten werden dürfe, dem Urwesen, welches durch kein Denken erfaßt und durch keine Worte beschrieben werden könne, emporzuschwingen und schauend sich mit ihm zu vereinigen, stellte er sich die freilich nur mit Hülfe der Dialektik des natürlichen Verstandes lösbare Aufgabe, den Hervorgang des Seienden aus jenem Urquell von Stufe zu Stufe bis zum sinnlich Wahrnehmbaren herab vollständig und geordnet darzulegen und so der Sehnsucht nach einer Weise, das Wirkliche in sich aufzunehmen, die mehr als Erkenntniß sei, die bisher nur vorbereitete Befriedigung zu verschaffen. Die Bestimmtheit, mit der er diese Aufgabe ins Auge faßt, und die Beharrlichkeit, mit der er den durch dieselbe vorgezeichneten Weg innegehalten hat, nebst der methodischen Haltung seiner Phantasien und dem Geschick und der Kenntniß, womit er in dieselben platonische, aristotelische und stoische Lehren hineinzuziehen verstanden hat, würden, auch wenn wir nichts von dem unerhörten äußeren Erfolge wüßten, der seiner Lehre zu Theil geworden ist, es rechtfertigen, im Vergleich mit ihm die Bedeutung Philos, der Neu-Pythagoreer und der pythagoreisirenden Platoniker darin zu setzen, daß sie seine Vorläufer gewesen sind.

Plotins Lehre ist die Ausführung des Gedankens, daß das Sein des gesammten Seienden in einem ewigen Hervorgehen aus einem schlechthin einfachen Urwesen, dem Ersten oder dem Einen oder dem Guten, bestehe. Näher beschreibt sie dieses Hervorgehen als ein Ueberfließen der Fülle des

Urwesens, welches dabei keine Verminderung noch sonst eine Veränderung erleide, oder als ein unausbleibliches, jedoch durch kein Bedürfen veranlaßtes Ausstrahlen seiner Vollkommenheit. Das aus dem Urwesen Hervorgehende soll aber nicht zu selbstständigem Dasein gelangen, sondern abhängig von seiner Ursache bleiben, wie das ausgestrahlte Licht vom Leuchtenden, die Aeußerung von der Kraft, der Schatten vom Körper. An diesen allgemeinen Gedanken schließt sich zunächst die Unterscheidung so zu sagen zweier Akte der Emanation. Zuerst nämlich fließt aus dem Urwesen sein Bild oder Schatten: der νοῦς, die universelle Vernunft, welche das Urwesen und sich selbst schaut, aus der universellen Vernunft sodann die universelle Seele, ein ebenfalls, aber in weniger vollkommener Weise als die Vernunft, sich selbst wissendes Wesen. Den zweiten Akt der Emanation, dessen Erzeugniß die universelle Seele ist, scheint Plotin wieder in zwei Akte zu zerlegen, denn er unterscheidet in dem Ganzen der Seele eine höhere Seele und eine niedrigere, die er als Naturkraft (φύσις) bezeichnet, und betrachtet die letztere als eine Ausstrahlung der ersteren, jedoch stellt er dieses Verhältniß auch als eine Unvollkommenheit, durch welche sich die Seele von der durchaus einheitlichen Vernunft unterscheide, dar, während alles Ausstrahlen doch eine Folge übermäßiger Vollkommenheit sein soll. Auf die Erzeugung der Seele und der Naturkraft läßt Plotin nun noch einen weiteren Akt folgen, den er zwar in die gesammte Emanation einrechnet, der sich aber in Wirklichkeit als etwas ganz Anderes denn als ein Sich-ergießen oder Ausstrahlen seitens der Seele darstellt: die Verbindung der Naturkraft und mittelbar der höheren Seele mit der Materie und die Gestaltung der Materie zur Sinnenwelt durch die Naturkraft. Um nämlich diesen Akt unter den Begriff der Emanation zu bringen, müßte man offenbar die Materie als ein Erzeugniß der Emanation, als ein Etwas, was von einem Ueberschusse der Naturkraft durch Umwandlung seiner selbst in ein Geringeres hervorgebracht werde, denken; dafür aber will Plotin sie nicht angesehen wissen, sie gilt ihm vielmehr für ein Substrat, in welches die Naturkraft sich ergieße. Er setzt nun zwar das materielle Substrat dem Nicht-seienden, der Abwesenheit aller Realität, der bloßen Leere, gleich. Dasselbe verhalte sich, meint er, zu dem Urwesen wie die Finsterniß zum Lichte; und daß die Lichtausstrahlung des Urwesens zuletzt an der Finsterniß eine Grenze finde und sich, sie erleuchtend, in ihr verliere, sei eine Nothwendigkeit. Aber die nicht-seiende Materie soll doch ein wirklich existirendes Etwas und zwar ein solches von gleicher Ursprünglichkeit wie das geistige Urwesen sein. Die Aussage, daß sie das Nicht-seiende sei, hat bei Plotin nicht die Bedeutung der Verneinung ihrer Existenz, sondern die der Bejahung einer eigenthümlichen Natur, durch welche sie dem Urwesen ganz und gar entgegengesetzt sei. Er möchte offenbar ein System des spiritualistischen oder besser

hyperspiritualistischen Monismus aufstellen, aber seine Lehre ist in Wirklichkeit nicht weniger dualistisch als diejenige Philos und der anderen Mystiker. Uebrigens hält er an dem Begriffe der Materie als des existirenden Nichts durchaus nicht konsequent fest, vielmehr mißt er derselben durchgehends die Bedeutung einer positiven Macht bei.

Zugleich mit den universellen Mächten der Vernunft, der Weltseele und der Naturkraft läßt Plotin die Mannigfaltigkeit der Dinge aus dem Urwesen hervorgehen. Es gehört nach ihm zur Natur der allgemeinen Vernunft, daß sie eine Vielheit von Vernunftwesen in sich zusammenfaßt, nämlich die Ideen oder wesenhaften Zahlen oder Kräfte. Zu diesen rechnet er aber auch die individuellen Geister (*νοῖ*) der Götter, der Gestirne, der Dämonen und der Menschen. Aus jedem dieser Theile der allgemeinen Vernunft wird, wie es scheint, eine höhere Seele ausgestrahlt, die einen Theil der höheren Weltseele bildet, und aus jeder dieser höheren Seelen (ausgenommen wohl diejenigen der Götter) wieder eine niedrigere, die ihren Ort in der allgemeinen Naturkraft hat. Die in der allgemeinen Naturkraft zusammengefaßten niedrigeren Seelen endlich verbinden sich als gestaltende Kräfte (*λόγοι σπερματικοί*) mit der Materie.

Die Verbindung der menschlichen Seele mit der Materie, die, als das dem Urwesen völlig Entgegengesetzte, der Grund alles Uebels ist, betrachtet Plotin als einen Abfall derselben vom Göttlichen und ein Herabsinken, und demgemäß setzt er die Aufgabe des Menschen darin, daß er seine Seele durch Beherrschung der Begierden, durch Hingabe an die Schönheit, die uns schon in den Sinnendingen als Abglanz der übersinnlichen Welt entgegentritt, in weit höherem Maß aber der gottähnlichen Seele eignet, und vor Allem durch die bis zum Schauen Gottes sich erhebende Erkenntnißthätigkeit innerlich vom Leibe frei mache und von dem, was ihr infolge der Gemeinschaft mit dem Leibe anklebt, reinige. Der gereinigten Seele wird nach dem Tode die unaussprechliche Seligkeit der Wiedervereinigung mit Gott zu Theil, während die unrein gebliebene von Neuem an einen Leib, einen Pflanzen- oder Thier- oder Menschenleib, gekettet wird. Schon im irdischen Leben kann der Mensch vorübergehend der Vereinigung mit dem Urwesen theilhaftig werden. Es ist dies ein Zustand der Ekstase, in welchem die Seele nicht bloß die Außenwelt vergißt, sondern auch das Bewußtsein ihrer selbst verliert, ein plötzliches Erfüllt-werden von dem göttlichen Lichte. Plotins Schüler Porphyrius erzählt, daß während seines Zusammenlebens mit Plotin dieser viermal dazu gelangt sei, sich mit Gott zu vereinigen, während er selbst (Porphyrius) nur einmal, als er 68 Jahre alt gewesen sei, dieses Ziel erreicht habe. —

Der Neu-Platonismus verbreitete sich, alle anderen Richtungen verdrängend, so weit, wie die griechische Sprache verstanden wurde. Mit der Ver-

breitung aber ging Hand in Hand der innere Verfall. Schon **Porphyrius**, der bedeutendste der Schüler Plotins, machte es sich neben der Darstellung der Lehre seines Meisters, der Erklärung platonischer und aristotelischer Schriften und der Bekämpfung des Christenthums, zur Aufgabe, die Philosophie in eine engere Beziehung zu dem Götter- und Dämonenglauben des Volkes zu setzen. Mit **Jamblichus** sodann, einem Schüler des Porphyrius, dem Stifter der sogenannten syrischen Schule des Neu-Platonismus (diejenige des Ammonius, Plotin und Porphyrius pflegt die alexandrinische oder die römische genannt zu werden) begann die völlige Entartung der Philosophie in ein wirres, zügelloses Phantasiren, zu welchem die polytheistischen Religionen und was immer an Aberglauben sich vorfand, den Stoff hergeben mußten. Zu den Bewunderern des Jamblichus gehörte auch der Kaiser Julianus Apostata, der den Versuch machte, den durch das Christenthum verdrängten hellenischen Götterkultus wiederherzustellen. Später, nachdem der Kampf zwischen dem alten Götterglauben und dem Christenthume um die geistige und die politische Herrschaft zu Gunsten des letzteren entschieden war, schlug der Neu-Platonismus zwar insofern eine neue Richtung ein, als er einerseits sich mit vielem Eifer die Pflege historischer Studien im Gebiete der Philosophie, insbesondere die Beschäftigung mit den Schriften Platos und Aristoteles', angelegen sein ließ, andererseits sich das Ansehen eines mit strenger logischer Kunst gegliederten und durchgearbeiteten Systems zu geben wußte, doch ließ er sich nach wie vor von dem Hange zu den Ausschweifungen des Aberglaubens, der Wundersucht und der religiösen Schwärmerei beherrschen. Der Hauptsitz des Neu-Platonismus war während dieser letzten, ungefähr mit dem fünften Jahrhundert beginnenden Phase seiner Entwickelung Athen. Die Vertreter derselben, deren berühmtester der Lycier **Proclus** (geboren 410, gestorben 485) war, pflegen daher unter dem Namen der atheniensischen Schule zusamengefaßt zu werden. Die atheniensische Schule des Neu-Platonismus hat bis 529 fortbestanden, in welchem Jahre ein den philosophischen Unterricht in Athen verbietendes Edikt des Kaisers Justinian ihre Auflösung herbeiführte. Mit ihr schließt die Geschichte der griechischen Philosophie.

Vierter Abschnitt.

Das Mittelalter und die Uebergangszeit.

I.

Die Kirchenväter.

Nachdem die griechische Entwickelung der Philosophie ihr Ende erreicht hatte, verging ein Jahrtausend, bevor sich die menschliche Vernunft zu neuen Versuchen anschickte, den allgemeinen Zusammenhang der Dinge und sich selbst zu begreifen. Zwar hat es während dieses langen Zeitraumes keineswegs an Bemühungen um eine Welt- und Lebensansicht in wissenschaftlicher Form gefehlt, aber es wurde dabei der Thätigkeit der Vernunft nur ein sehr geringes Maß von Selbstständigkeit zugestanden. Denn es war die allgemeine Ueberzeugung der Denker des Mittelalters, daß der Menschheit der wesentliche Inhalt der wahren Welt- und Lebensansicht durch die göttliche Offenbarung und deren kirchliche Auslegung gegeben sei und in dieser Gestalt für die Vernunft eine unantastbare und unentbehrliche Voraussetzung bilde. Der Vernunft wiesen sie, oder wenigstens diejenigen von ihnen, welche den Höhepunkt der Entwickelung der mittelalterlichen Wissenschaft bezeichnen, nur die Aufgabe zu, einerseits die in der Schrift und der Tradition enthaltenen geoffenbarten Wahrheiten zu formuliren, systematisch auszuführen und darzustellen, andererseits diejenigen Gründe für dieselben, die ihr selbst angehören, aufzusuchen, sowie die ihr erreichbaren Erkenntnisse über solches, was außerhalb des Gebietes des religiösen Glaubens liege, der kirchlichen Lehre anzufügen. Die Vernunft sollte, mit anderen Worten, dazu dienen, die Glaubenslehre zur wissenschaftlichen Theologie auszuarbeiten und diese Theologie dann durch eine unter der Censur derselben stehende Philosophie zu unterstützen und zu ergänzen.

Weiter aber setzte man voraus, daß die Vernunft das, was sie unabhängig von der Erleuchtung durch den Glauben zu entdecken vermöge, im Wesentlichen schon in der vorchristlichen Zeit entdeckt habe, und bestimmte demnach die Aufgabe der philosophischen Thätigkeit näher dahin, daß sie bestehe in der möglichst ausgedehnten Verwerthung des von der Wissenschaft des Alterthums Ueberlieferten zur Unterstützung und Ergänzung der kirchlichen Theologie. So steht die philosophische Thätigkeit des Mittelalters nach zwei Seiten hin in einem Abhängigkeitsverhältnisse: gegenüber der kirchlichen Theologie und gegenüber der Philosophie des Alterthums.

Jedoch nicht erst nach der Auflösung der griechischen Philosophie haben sich philosophische Bestrebungen an die christliche Theologie angeschlossen. Diese Verbindung ist vielmehr so alt wie die Theologie selbst. Der erste Abschnitt der Geschichte der mit dem Christenthum in Zusammenhang stehenden Philosophie fällt also der Zeit wie auch dem Schauplatze nach mit dem letzten Lebensstadium der griechischen Philosophie, dem durch die Ausbreitung und schließlich die Alleinherrschaft des Mystizismus charakterisirten, zusammen. Man pflegt ihn als den der patristischen Philosophie (der Philosophie der patres, d. i. der Kirchenväter) zu bezeichnen. Auch der patristischen Philosophie galt der christliche Glaube für die Grundlage der höheren Erkenntniß, und auch sie erblickte ihre Aufgabe darin, das durch die bisherige Entwickelung der Philosophie erzeugte Gedankenmaterial mit dem Glaubensinhalte auszugleichen. Jedoch war sie in beiden Beziehungen weniger gebunden als später die scholastische. Denn erst, als sie entstand, wurde die Aufgabe in Angriff genommen, auf Grund der Urkunden des christlichen Glaubens ein System von Dogmen festzustellen; die christliche Gemeinschaft hatte sich selbst darüber, was Alles zu diesen Urkunden gehöre und nach welchen Grundsätzen dieselben zur Ausbildung einer Glaubenslehre zu benutzen seien, noch nicht geeinigt; und so gewann die Philosophie ihrerseits Einfluß nicht bloß auf die Form, sondern auch auf den Inhalt der Theologie, mit der in Uebereinstimmung zu bleiben sie verpflichtet war. Und was die Verwerthung der griechischen Wissenschaft zum Ausbau und zur Erweiterung der christlichen Weltansicht betrifft, so verfügte die patristische Philosophie insofern über einen größeren Spielraum als später die scholastische, als sie sich von derselben in der Mannigfaltigkeit ihrer Richtungen eine weit ausgedehntere und genauere Kenntniß zu verschaffen im Stande war. Wenn indessen auch die Theologen des patristischen Zeitalters nicht in dem Maße wie die späteren auf Freiheit des Denkens verzichteten, und wenn sie auch infolge der engeren Beziehung, in der sie zur griechischen Wissenschaft standen, stärkere Anregungen empfingen, so sind doch im Allgemeinen ihre philosophischen Bestrebungen weder kräftiger noch erfolgreicher als die der Scholastiker

gewesen. Vielmehr traten dieselben mehr hinter den rein theologischen zurück, als es wenigstens in der Blüthezeit der Scholastik der Fall war. Die Aufgabe, die christliche Gemeinschaft zu einer Kirche mit genau bestimmter Lehre und fester Einrichtung und Verfassung fortzubilden, deren Bearbeitung mannigfache und heftige Kämpfe unter ihnen hervorrief, nahm die Kraft und das Interesse der Kirchenväter zu sehr in Anspruch, als daß sich das philosophische Bedürfniß bei ihnen anhaltend und nachdrücklich hätte geltend machen können.

Unter den philosophischen Gedankenreihen, die das patristische Zeitalter hervorgebracht hat, ist Eine, welche wegen der Bedeutung, die sie sowohl an und für sich als auch in geschichtlicher Hinsicht hat, hier nicht bei Seite gelassen werden darf. Es ist eine Betrachtung, die, wie nahe sie auch ihrem wesentlichen Inhalte nach lag, doch der griechischen Philosophie entgangen war, während nach mehr als tausend Jahren die Entwickelung der neueren von ihr ausgegangen und in ihrer ganzen Richtung in solchem Maße durch sie mitbestimmt worden ist, daß man hierin einen Hauptunterschied zwischen dem allgemeinen Charakter der alten und demjenigen der neueren Philosophie erblicken darf. Zum Gegenstande hat sie das Erkennen und insbesondere das Wahrnehmen; ihrem Inhalte nach bildet sie einen Gegensatz zu der Theorie des Protagoras, wie er unmittelbar durch diese hätte hervorgerufen werden können. Ihr Urheber ist der sowohl als Theologe wie auch als Philosoph weitaus größte und einflußreichste unter den Kirchenvätern: **Augustinus** (geboren 354, gestorben 430).

Wir besitzen, führt Augustinus aus, nicht bloß die fünf Sinne des Körpers, durch die wir sehen, hören, riechen, schmecken, tasten, sondern auch einen inneren Sinn (interiorem quemdam sensum), durch den wir uns der Empfindungen (Wahrnehmungen) jener und mittelbar des durch dieselben empfundenen Körperlichen bewußt sind. Ein Anderes ist ja z. B. die Farbe, ein Anderes das Sehen der Farbe sowie der Sinn, mit welchem die Farbe gesehen wird; das Sehen nun der Farbe und den Gesichtssinn können wir nicht wieder mit demselben Sinne erfassen; es ist mithin ein innerer Sinn, der uns von unserem Gesichtssinne und unserem Sehen Kunde giebt. Durch diesen inneren Sinn empfinden wir auch ihn selbst und die Empfindungen, die er von den Empfindungen der körperlichen Sinne hat. Dies ist freilich nicht so einleuchtend, aber wir finden, daß es sich so verhält, wenn wir erwägen, daß jedes lebende Wesen das Gegentheil seines Lebens, den Tod, flieht, denn hieraus folgt, daß jedes lebende Wesen sein Leben empfindet, das Leben aber besteht nicht schon in dem Empfinden durch die Sinne des Körpers, sondern erst in dem Empfinden dieses Empfindens durch den inneren Sinn. Von dem inneren Sinne, der auch den Thieren zugestanden werden müsse, da dieselben ohne ein Bewußtsein um die Wahrnehmungen

ihrer körperlichen Sinne nicht an einigem Wahrgenommenen ihre Lust haben und danach begehren, anderes zu meiden bestrebt sein könnten, unterscheidet Augustin wieder die Vernunft, das Vermögen des Erkennens (intelligere), bis zu welchem das, was wir zuerst mit den körperlichen Sinnen wahrnehmen und was dann von diesen dem inneren zugetragen werde, gelangen müsse, damit wir ein eigentliches Wissen von demselben erhalten. Auch die Vernunft ist ein Vermögen des Selbstbewußtseins. Nehmen wir durch die körperlichen Sinne das Körperliche wahr, durch den inneren die körperlichen und ihre Wahrnehmungen und auch ihn, den inneren Sinn, und seine Wahrnehmungen selbst und überhaupt Alles, was uns insofern eignet, als wir mittelst der körperlichen Sinne und des inneren Sinnes wahrnehmende Wesen sind, so sind wir uns durch die Vernunft alles dieses nochmals bewußt und dazu der Vernunft selbst und ihrer Thätigkeiten. Da Alles, dessen wir uns durch den inneren Sinn bewußt sind, auch von der Vernunft wahrgenommen wird, so scheint die Annahme eines inneren Sinnes überflüssig zu sein, Augustin hält sie aber deshalb für unentbehrlich, weil auch die Thiere ein Bewußtsein von ihren äußeren Wahrnehmungen haben, dagegen Vernunft ihnen nicht zugestanden werden kann. Augustin theilt demnach das Wahrnehmen in drei Arten ein: das durch die körperlichen Sinne, das durch den inneren Sinn und das durch die Vernunft erzeugte. Oder auch man kann nach ihm auf zwiefache Weise zwei Arten des Wahrnehmens unterscheiden: erstens das auf Körperliches und das auf Seelisches gerichtete oder das äußere und das innere, zweitens das sinnliche (mittelst der körperlichen und des inneren Sinnes) und das vernünftige.

Die Unterscheidung des äußeren und des inneren Wahrnehmens (des durch die körperlichen Sinne und des theils durch den inneren Sinn, theils durch die Vernunft zu Stande kommenden) dient Augustinus zur Widerlegung des Skeptizismus. Denn, argumentirt er, wenn uns auch die körperlichen Sinne das An-sich-sein dessen, was wir durch sie wahrnehmen, nicht verbürgen können, so läßt sich doch nicht bezweifeln, daß Alles, was wir durch den inneren Sinn, sowie auch das, was wir durch das Selbstbewußtsein der Vernunft wahrnehmen, wirkliches Dasein hat. Wenn wir auch alles Andere in Zweifel ziehen, so ist uns doch eben dieses, daß wir zweifeln, außer allem Zweifel, und dann ist es auch gewiß, daß wir leben, uns erinnern, erkennen, denken, wissen, urtheilen, da ja Niemand zweifeln kann, ohne zu leben, ohne sich der Gründe seines Zweifelns zu erinnern, ohne zu erkennen, daß er zweifelt, ohne Gewißheit haben zu wollen, ohne zu wissen, daß er nicht weiß, ohne zu urtheilen, daß er nicht voreilig zustimmen dürfe. Wie kann ich mich darin, daß ich bin, täuschen, da es gewiß ist, daß ich bin, wenn ich mich täusche? An der Gewißheit, welche die innere Wahrnehmung besitzt, hat aber in gewisser Weise die äußere

Theil. Denn das äußere Wahrnehmen gehört selbst zu dem, wovon ich durch den inneren Sinn weiß, und so ist es mir, so oft ich etwas Körperliches wahrnehme, selbst wenn dieses Wahrnehmen nur ein Träumen sein sollte, gewiß, daß ich dieses so Beschaffene wahrnehme, daß also das so Beschaffene mir zu sein scheint, mag es nun an sich existiren oder nicht. Ich darf sogar mit den Cyrenaikern und den Epicureern auch von den körperlichen Sinnen sagen, daß sie niemals täuschen, z. B. auch dann nicht, wenn mir das eingetauchte Ruder nicht mehr gerade zu sein scheint, denn sie verkünden mir die Erscheinungen stets so, wie sich dieselben ihnen unter den gerade bestehenden Bedingungen darstellen müssen. Täuschung kann mir erst entstehen, wenn ich urtheilend zu dem, was mir die Sinne verkünden, etwas hinzusetze. Augustin ist auch davon überzeugt, daß die Körperwelt an sich, außerhalb des wahrnehmenden Bewußtseins, existire, doch versucht er dies nicht zu erweisen und ist sich bewußt, daß seine Ueberzeugung nur Glaube, nicht Erkenntniß ist. Der Erkenntniß des Körperlichen mißt er übrigens keinen höheren Werth bei. Nur Gott und die Seele, erklärt er, und weiter nichts sei der Gegenstand des Wissens, nach welchem er begehre.

Die Vernunft ist, wie bemerkt, nach Augustin ein Vermögen des Wahrnehmens und näher, wie der innere Sinn, ein Vermögen des inneren, auf das wahrnehmende Subjekt selbst gerichteten Wahrnehmens. Aber sie ist nicht bloß dieses, sie ist weiterhin das Vermögen, das unmittelbar und mittelbar durch sie Wahrgenommene zu beurtheilen. Und dieses wiederum kann sie nur dadurch sein, daß sie das Vermögen ist, welchem sich, wenn auch nur in unvollkommener Weise, die ewige, unwandelbare Wahrheit, die Wahrheit, welche bleiben würde, wenn auch die Welt unterginge, oder, was dasselbe ist, die ewige, unveränderliche Ordnung der Dinge kund giebt und zwar so kund giebt, daß es sich nicht weigern kann, sie anzuerkennen. Denn die Vernunft bedarf, um die Dinge zu beurtheilen, gewisser Begriffe und Grundsätze und Regeln, denen sie allgemeine und unbedingte Gültigkeit beizumessen nicht umhin kann, und diese Begriffe, Grundsätze und Regeln, die sie nicht aus der Wahrnehmung der Dinge, über die sie mittelst ihrer urtheilt und gleichsam richtet, geschöpft haben kann, sind Theile der ewigen, unwandelbaren Wahrheit. Zu ihnen gehören z. B. die Lehren der Dialektik, daß von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Urtheilen eines wahr und eines unwahr sein muß, oder daß, wenn die Hypothesis eines wahren hypothetischen Urtheils wahr ist, auch die Thesis es ist, ferner die Zahlen und die arithmetischen Wahrheiten, wie daß die Summe von sieben und drei zehn ist, die Vorschriften der Weisheit und Tugend, die Regeln der Beurtheilung des Schönen und des Häßlichen.

Diese Lehre von der menschlichen Vernunft dient Augustin weiter zum Beweise für das Dasein Gottes. Die unwandelbare Wahrheit nämlich

besteht unabhängig von unserer Vernunft, denn wäre ihr Bestehen Enthaltensein in unserer Vernunft, so müßten wir sie ganz kennen, und immer müßte sie uns gegenwärtig sein, während wir doch nur bald mehr, bald weniger von ihr sehen, bald in näherer und engerer, bald in entfernterer Beziehung zu ihr stehen. Fiele sie mit unserem Geiste zusammen, so müßte dieser selbst unveränderlich sein, was er doch nicht ist. Die Vernunft, in welcher und durch welche die unwandelbare Wahrheit besteht, oder welche die unwandelbare Wahrheit selbst ist, kann also nur die göttliche sein.

Endlich ist noch zu erwähnen, daß Augustin seine Gedanken über die unwandelbare Wahrheit und die göttliche Vernunft zur Ideenlehre Platos in Beziehung setzt. Nach der in seiner Vernunft enthaltenen Wahrheit habe Gott die Welt gebildet, diese Wahrheit sei das Gesetz, nach welchem er alle Dinge geordnet und eingerichtet habe. Sie umfasse daher die ursprünglichen Formen der Dinge, die festen und unveränderlichen, maßgebenden Bestimmungen für die Gestaltung derselben (rationes rerum stabiles atque immutabiles), den unermeßlichen Schatz der intelligibelen Dinge. So sei die unwandelbare Wahrheit das, was Plato die intelligibele Welt der Ideen genannt habe, denn darunter habe er nichts Anderes verstanden als die ewige, unveränderliche Vernunft, durch welche Gott die Welt gemacht habe.

II.

Die Scholastiker.

Auf das Zeitalter der patristischen Theologie und Philosophie folgen die Jahrhunderte, während deren sich allmälig unter den Stürmen der Völkerwanderung und ihren Nachwirkungen der Untergang der griechisch-römischen Kultur vollzog und die Nationen, welche die Träger einer neuen Entwickelung geistigen Lebens werden sollten, entstanden und sich befestigten. Eine neue Reihe philosophischer und theologischer Bestrebungen hebt erst im neunten Jahrhundert an. Dieselbe führt nach den scholasticis, wie zunächst die Dirigenten der ursprünglich zur Ausbildung der Kleriker bestimmten Domschulen, weiter aber alle an der Lehre und Pflege der kirchlichen Wissenschaft Betheiligten genannt wurden, den Namen der Scholastik.

Der allgemeine Charakter der scholastischen Philosophie wurde schon oben (S. 167 f.) bezeichnet. Ihre Geschichte theilt sich in drei Abschnitte, die sich nach dem Verhältnisse, welches sie der Philosophie zur Theologie gaben, unterscheiden. Sie mögen als die der älteren, der mittleren und der jüngeren Scholastik bezeichnet werden. In der ersteren sind Philosophie

und Theologie noch nicht in bestimmter Weise geschieden. Indem ihr Wissenstrieb sich ausschließlich den Gegenständen des religiösen Glaubens zuwandte, und indem sie voraussetzte, nicht nur, daß die christliche Lehre wahr sei und der Vernunft nicht widerspreche, sondern auch, daß die Vernunft, wenn sie sich durch den Glauben erleuchten lasse, im Stande sei, dieselbe mit Gründen, die sie rein aus sich selbst schöpfe, zu beweisen, widmete die ältere Scholastik sich ganz der Aufgabe, die sowohl als Ausbildung der Glaubenslehre nach den Anforderungen der Vernunft als auch als Ausbildung der Vernunfterkenntniß nach den Anforderungen des Glaubens bezeichnet werden kann. Die Ausbildung der Glaubenslehre nach den Anforderungen der Vernunft aber, kann man in ihrem Sinne sagen, ist die Aufgabe der Theologie, die Ausbildung der Vernunfterkenntniß nach den Anforderungen des Glaubens die der Philosophie, und so decken sich Theologie und Philosophie, ausgenommen etwa auf der einen Seite das zum Glaubensinhalte gehörende besondere Historische, dessen Kenntniß man empirische Theologie nennen könnte, auf der anderen die Grundsätze und Regeln des Denkens, welche die Dialektik lehrt. Mit dieser ihrer Auffassung von dem Verhältnisse des Offenbarungsglaubens zur Vernunft hängt es zusammen, daß sich im Allgemeinen die älteren Scholastiker noch eine gewisse Freiheit gegenüber der Kirchenlehre, wie sie vor ihnen festgestellt war, zu wahren suchten, wenn auch nicht in dem Maße, wie es die Väter der Kirche gethan hatten. Denn wenn dem menschlichen Geiste die Fähigkeit zugeschrieben wurde, die geoffenbarte Wahrheit von Neuem aus sich selbst zu finden, wofern er sich nur dem Lichte des Glaubens öffne, so konnte es nicht ausbleiben, daß die Vernunft, um Ergebnisse, die sich mit dem Wortlaute überlieferter Dogmen nicht vereinigen ließen, unbeschadet der Voraussetzung, daß ihr richtiger Gebrauch sie nicht in Widerspruch mit der Offenbarung bringen könne, aufrecht zu erhalten, das Recht in Anspruch nahm, die überlieferten Dogmen daraufhin zu prüfen, ob sie dem Wortlaute oder auch selbst dem wirklichen Sinne nach mit der geoffenbarten Wahrheit übereinstimmen, ja selbst die Urkunden der Offenbarung in einer freieren Weise zu deuten. Der hiermit charakterisirte Standpunkt der älteren Scholastik war dadurch bedingt, daß sie nur eine sehr geringe Kunde von der Wissenschaft des Alterthums hatte, insbesondere als Quellen für ihre Kenntniß der platonischen und der aristotelischen Philosophie außer einer unvollständigen lateinischen Uebersetzung des Timäus und den Kategorien des Aristoteles, wozu im zwölften Jahrhundert noch die Analytik und die Topik kamen, nur die Werke der Kirchenväter und einige Schriften, die im fünften und sechsten Jahrhundert von bloßen Gelehrten und Pädagogen verfaßt waren, besaß. Einer ausgedehnteren und gründlicheren Kenntniß der alten Philosophie hätte es sich wohl nicht verbergen können, daß einerseits die Philosophie sich mit vielen Problemen zu beschäftigen hat, auf welche

der wissenschaftliche Ausbau der Glaubenslehre nicht führt, und daß andererseits wesentliche Punkte des gegebenen Glaubensinhaltes für die Vernunft fremdartig sind. Als, seit dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts, die alte Literatur den Völkern des Abendlandes, zunächst infolge ihres Verkehrs mit den Arabern, in größerem Umfange zugänglich wurde, insbesondere die metaphysischen, die naturwissenschaftlichen und die ethischen Schriften des Aristoteles ihnen bekannt wurden, änderte sich denn auch bald die Auffassung von dem Verhältnisse der Philosophie zur Theologie. Die mittlere Scholastik, deren Zeit mit der durch jene literarische Bewegung bewirkten Erweiterung des Gesichtskreises beginnt, schied zwischen der Philosophie und der Offenbarungslehre, und zwar in der später näher zu beschreibenden Weise, daß sie die erstere verpflichtete, Alles als wahr anzuerkennen, was die letztere lehre, und sich völlig in den Dienst derselben zu stellen. Endlich in dem Zeitalter der jüngeren Schoalistik löste sich auch dieses Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie und trat an die Stelle desselben dasjenige gegenseitiger Abstoßung, indem auf der einen Seite das Interesse an dem Wissen der natürlichen Vernunft wuchs und sich von der Beaufsichtigung durch die Kirche zu emanzipiren suchte, und auf der anderen der Kirche die Annahme, daß die Vernunft durch ihr eigenes Licht einen Theil der Heilswahrheiten zu finden und zu beweisen und so der Offenbarungstheologie zur Stütze und zum Werkzeuge zu dienen im Stande sei, bedenklich wurde. —

Allen drei Perioden der Scholastik ist es gemeinsam, daß eine spezielle Frage der Philosophie, die erst einer höheren Entwickelungsstufe des philosophischen Denkens entspricht und auch dem theologischen Interesse an und für sich fern liegt, mit besonderem Eifer verhandelt wurde und die lebhaftesten Kämpfe hervorrief, die Frage nach der metaphysischen Bedeutung der allgemeinen Begriffe, d. i. nach der Beziehung, in der die Inhalte der allgemeinen Begriffe, die universalia, zu dem wirklich Seienden stehen. Dieselbe knüpfte sich den Scholastikern an die Beschäftigung mit dem von den Lehren Platos und Aristoteles Ueberlieferten, und zwar wurde zunächst die Aufmerksamkeit auf sie gelenkt durch einen Satz aus einer Schrift des Porphyrius, Einführung in die aristotelische Kategorienlehre, in welchem es als die Aufgabe einer tieferen Untersuchung bezeichnet wird, zu entscheiden, ob die Gattungen und Arten etwas an sich Existirendes oder bloße Gebilde des Denkens seien, und im ersteren Falle, ob sie etwas Körperliches oder Unkörperliches seien, und ob sie getrennt von den Sinnendingen oder in und mit denselben bestehen. Die Ansicht, daß es Universalien gebe, welche als solche außerhalb der Begriffe, durch die der Mensch sie denkt, wirkliches Dasein, Realität, haben, wurde Realismus genannt, die entgegengesetzte, welcher alle Universalien für bloße

Erzeugnisse des zusammenfassenden und vergleichenden Denkens galten, erhielt von dem ungeschickten Ausdrucke, daß dieselben bloße Wörter oder Namen seien, die Bezeichnung Nominalismus oder auch, nach der späteren angemesseneren Erklärung, die Universalien seien bloße Begriffsinhalte, Conceptualismus. Innerhalb des Realismus schieden sich wieder zwei Hauptrichtungen. Nach der einen existiren die Universalien getrennt von den individuellen Dingen, sei es als Inhalte des göttlichen Denkens, sei es als von Gott geschaffene dinghafte Wesenheiten (wie nach des Aristoteles Darstellung die platonischen Ideen), nach der anderen in den Dingen als gestaltende und beherrschende Mächte (wie die aristotelischen Formen). Die eine Richtung des Realismus behauptete, nach den gebräuchlichen Formeln, universalia ante res, die andere universalia in rebus, der Nominalismus universalia post res. Bis in die zweite Hälfte des elften Jahrhunderts hinein herrschte, soweit überhaupt eine Ansicht über die Universalien bestand, fast unangefochten der Realismus, und zwar derjenige des universalia ante res. Vertreter dieses Standpunktes waren insbesondere Scotus Erigena und Anselm von Canterbury. Gegen das Ende des elften Jahrhunderts kam dann der Nominalismus zu Ansehen, besonders durch Roscellinus. Seit Roscellinus aber auch von der Einheit der Gottheit in der Dreiheit der Personen behauptete, dieselbe bestehe nur in unserem zusammenfassenden Denken, und nur das Dasein der einzelnen Personen anerkennen wollte, also das Christenthum statt für Monotheismus für Tritheismus erklärte, kam der Nominalismus in Verruf, wenn er sich auch nicht gänzlich verdrängen ließ. Der Realismus, der sich zudem auf die Autorität des Augustinus berufen konnte und von Anfang an die Gunst der Kirche für sich hatte, behielt die Oberhand, so lange das Bündniß zwischen Philosophie und Theologie sich erhielt. Die Verhandlungen der Universalienfrage betrafen von nun an im Allgemeinen nur die nähere Bestimmung der realistischen Ansicht, und zwar wurde seit Abälard (1079 bis 1142), der noch der Periode der älteren Scholastik angehört, die Richtung des universalia in rebus bevorzugt. Dieselbe gelangte dann zur allgemeinen Anerkennung in der Periode der mittleren Scholastik und wurde im Sinne der aristotelischen Lehre, der sich überhaupt die mittlere Scholastik soweit als möglich anschloß, genauer bestimmt und ausgeführt. Als aber im Zeitalter der jüngeren Scholastik das Bündniß der Theologie und der Philosophie sich auflöste, erhob sich der Nominalismus wieder und überholte, da auch die Kirche ihren Einspruch fallen ließ, in der Gestalt, die ihm Wilhelm von Occam gab, allmälig den Gegner. —

Von den älteren Scholastikern kommen für die Geschichte der Philosophie namentlich zwei in Betracht: Scotus Erigena und Anselm.

Johannes Scotus Erigena, geboren im Anfange des neunten Jahrhunderts in England oder Schottland oder Irland, unter Karl dem Kahlen Vorsteher der Hofschule zu Paris, ist der Urheber der theologisch-philosophischen Bewegung des Mittelalters, der Vater der Scholastik. Für ihn vor Allem trifft es zu, was oben bemerkt wurde, daß die Scholastiker der ersten Periode, wenn sie auch den Glauben an die Offenbarung für die Vorbedingung dafür ansahen, daß die durch die Sünde verdunkelte Vernunft die höchste Wahrheit finde, sich doch darum im Allgemeinen nicht zu unbedingter Unterwerfung unter die Autorität der Kirchenväter für verbunden hielten, ja vielfach das Recht in Anspruch nahmen, sich über den Wortlaut der heiligen Schrift hinwegzusetzen, da dieselbe sich häufig bildlicher und symbolischer Ausdrücke bediene, auch sich dem schwachen Vermögen der Menschen, die übersinnliche Wahrheit aufzunehmen, anbequeme. Und diese Auffassung von dem Verhältnisse der Vernunfterkenntniß war nicht nur thatsächlich für Scotus Erigena maßgebend, sondern er hat ihr auch Ausdruck gegeben und sie mit Gründen vertreten. Die Weltansicht, welche Erigena in seiner Hauptschrift, die den Titel de divisione naturae führt, entwickelt, ist dem wesentlichsten Inhalte nach (soweit derselbe verständlich ist) das Ergebniß einer wechselseitigen Anpassung der neu-platonischen Lehre und der allgemeinsten Gedanken der christlichen. Ihr Zusammenhang mit dem Neu-Platonismus ist durch eine Gruppe von Schriften vermittelt, die von einem der Schule des Proclus nahestehenden Christen herrühren und im Anfange des sechsten Jahrhunderts mit dem Vorgeben an die Oeffentlichkeit gebracht wurden, daß sie von einem in der Apostelgeschichte erwähnten, durch Paulus bekehrten Athenienser Dionysius Areopagita (Areopagita d. i. „einer aus dem Rath") verfaßt seien. Erigena hat dieselben übersetzt und erklärt selbst, aus ihnen die Grundgedanken seiner Lehre geschöpft zu haben, z. B. daß Gott, die Ursache von Allem, einfach und vielfach sei, daß Gott alle Dinge und daß alle Dinge Gott seien, wie aus der Güte Gottes in einer absteigenden Stufenreihe von der schlechthin allgemeinen Wesenheit bis zu den besondersten Unterschieden und Eigenthümlichkeiten alle Dinge hervorgegangen seien, und wie die umgekehrte Stufenreihe eine Rückkehr von Allem, was sei, in die einfachste Einheit Gottes darstelle. Eigenthümlich ist dem mystischen Pantheismus Erigenas die (übrigens durch die Lehre des Aristoteles von dem Bewegenden und dem Bewegt-werdenden nahegelegte) Eintheilung des gesammten Seins oder der Natur, auf die der Titel seiner Schrift hinweist, eine Eintheilung in vier Glieder, nämlich 1. die Natur, welche schafft und nicht geschaffen wird, d. i. Gott, 2. die Natur, die geschaffen wird und schafft, d. i. das Reich der uranfänglichen Ursachen oder der Ideen, die zugleich Inhalte des göttlichen Denkens und Wollens und Formen und Gesetze der Dinge sind, 3. die Natur,

welche geschaffen wird und nicht schafft, d. i. die materielle Welt, 4. die Natur, welche weder schafft noch geschaffen wird, d. i. wieder Gott, nämlich insofern er das Ziel der Rückkehr aller Dinge ist.

Mit Scotus Erigena war **Anselmus** (geboren 1033 zu Aosta, gestorben 1109 als Erzbischof von Canterbury) darin einverstanden, daß die Grundzüge des christlichen Glaubens aus Gründen der Vernunft beweisbar seien, daß die Vernunft jedoch dazu der Erleuchtung durch den Glauben bedürfe. Er verkannte zwar nicht, daß die Vernunft die Gegenstände des Glaubens nicht völlig zu begreifen vermöge, daß z. B. die Dreieinigkeit und überhaupt das Wesen Gottes sowie die Schöpfung der Welt aus nichts ihre Fassungskraft übersteigen, aber er wollte darum wenigstens nicht von vornherein darauf verzichten, die Wirklichkeit dieser Gegenstände zu beweisen und dem Glauben so weit, als er bestimmte Aussagen über dieselben enthält, mit der Vernunft zu folgen. Im Gegensatze zu Scotus Erigena aber maß Anselm den Dogmen der Kirche unbedingte Autorität bei. Den Glauben an die Wahrheit der bestimmten kirchlichen Lehre meinte er, wenn er erklärte: neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Schloß Erigena sich an Dionysius Areopagita und die im Ganzen demselben geistesverwandten griechischen Kirchenväter an, so Anselm an die lateinischen, besonders an Augustin.

Anselm hat nicht, wie Erigena, ein philosophisch-theologisches System aufzuführen versucht. Er hat nur in einer Reihe kleinerer Schriften über einzelne Fragen gehandelt. Eine dieser Abhandlungen, das Proslogium, führt einen Gedanken aus, der dem Hinweise Augustins auf die Gewißheit des eigenen Denkens und Daseins insofern zur Seite gestellt werden kann, als auch er eine völlig voraussetzungslose, den Grund ihrer Gewißheit in sich selbst habende Wahrheit, und zwar eine solche, welche die Grundlage der ganzen Philosophie zu bilden geeignet sei, zum Inhalte zu haben beansprucht, und der auch in kaum geringerem Maße als jener augustinische auf die Entwickelung der neueren Philosophie von ihrem Anfange an eingewirkt hat. Es ist der sogenannte ontologische Beweis für das Dasein Gottes. Derselbe geht aus von der Definition Gottes, daß er das Höchste sei, was gedacht werden könne (id quo majus cogitari nequit). Nun ist, fährt er fort, zunächst so viel gewiß, daß das denkbar Höchste ein Gegenstand des Denkens ist, also wenigstens im denkenden Verstande, in intellectu, existirt. Das muß auch der Thor zugeben, der, wie es im vierzehnten Psalm heißt, in seinem Herzen spricht: es ist kein Gott. Denn er hört und versteht es doch, wenn ich sage: das Höchste, was gedacht werden kann; versteht er es aber, so ist dieses Höchste in seinem Denken. Die Existenz des denkbar Höchsten kann aber keine Existenz bloß im Denken, kein esse in solo intellectu sein, sie muß Existenz im Denken und auch in Wirklichkeit,

esse et in intellectu et in re, sein. Denn im Denken und auch in Wirklichkeit zu existiren, ist etwas Höheres als bloß im Denken zu existiren, und zur Natur des denkbar Höchsten gehört auch die höchste Weise der Existenz. Angenommen, das denkbar Höchste existire nur im Denken, so ließe sich ein noch Höheres, als es das denkbar Höchste ist, denken, nämlich ein diesem im Uebrigen gleiches, aber nicht bloß im Denken, sondern auch in Wirklichkeit existirendes Wesen, was ein Widerspruch ist. Weiter glaubte Anselm beweisen zu können, daß dem denkbar höchsten Wesen alle die Eigenschaften zukommen, welche, wie die Allmacht und die unendliche Güte, der religiöse Glaube Gott zuschreibt, daß also die zu Grunde gelegte Definition für den Gott des religiösen Glaubens zutreffe.

Die Eigenthümlichkeit des ontologischen Beweises besteht darin, daß derselbe von nichts voraussetzt, daß es existire, weder von der Welt, noch von einem Dinge in der Welt, noch von einem Dinge außerhalb der Welt, sondern sich lediglich an den Begriff Gottes hält, um aus der Definition desselben die Existenz seines Gegenstandes zu folgern, gleichwie man sonst aus einer Definition Eigenschaften seines Gegenstandes ableitet, z. B., wie später Cartesius erläuterte, aus der Definition des Dreieckes, daß dasselbe eine von drei geraden Linien begrenzte Figur sei, die Eigenschaft, daß die Summe seiner Winkel zwei Rechte betrage. Anselm trägt seinen Beweis zwar so vor, als werde vorausgesetzt, daß der Beweisende und der, dem bewiesen wird, existiren und den Begriff Gottes denken. Allein man sieht leicht, daß die Bezugnahme auf das Gedacht-werden Gottes (das Sein Gottes im Denken) sich ohne Schaden beseitigen läßt. Denn ist Anselms Argumentation richtig, so kann man einfach schließen: dem höchsten Wesen kommt jedes Prädikat zu, dessen Bedeutung eine solche ist, daß von zwei im Uebrigen gleichen Wesen, deren einem es zukommt und deren anderem es fehlt, jenes höher steht als dieses; nun ist die Existenz ein solches Prädikat, also kommt sie dem höchsten Wesen, d. i. Gott, zu. Um so schließen zu können, muß man freilich selbst existiren und das höchste Wesen denken, aber das Erfüllt-sein dieser Bedingung kommt nicht in den Prämissen des Schlusses vor.

Die Richtigkeit des anselmischen Beweises und überhaupt die Möglichkeit, Gottes Existenz aus seinem bloßen Begriffe zu folgern, wurde bald nach der Veröffentlichung des Proslogiums bestritten. In einer liber pro insipiente betitelten Gegenschrift trat ein Mönch Gaunilo für den Gott leugnenden Thoren mit der Ausführung ein, daß man erst der Existenz des höchsten Wesens gewiß sein müsse, bevor man aus dem Begriffe desselben weitere Aussagen über seine Natur ableiten könne, wie sich schon daraus ergebe, daß man sonst genau in derselben Weise auch die Existenz einer vollkommenen Insel würde beweisen können. Anselm antwortete in dem

liber apologeticus, ohne jedoch auf den Haupteinwand seines Gegners einzugehen. — Die gegenwärtige Darstellung behält sich die Erwägungen, zu denen der ontologische Beweis Veranlassung giebt, für einen späteren Abschnitt (den von Cartesius handelnden) vor. —

Die hervorragendsten Scholastiker der zweiten (mittleren) Periode sind **Albert der Große** (Albertus Magnus), geboren 1193, gestorben 1280, Sohn eines schwäbischen Grafen, Mitglied des Dominikanerordens, Lehrer der Theologie und Philosophie in Köln, eine Zeit lang Bischof von Regensburg, und dessen Lieblingsschüler **Thomas von Aquino,** geboren wahrscheinlich 1227, gestorben 1274, Sprößling eines im neapolitanischen Gebiete ansässigen gräflichen Geschlechtes, wie Albert Mitglied des Dominikanerordens, Lehrer an der Pariser und an mehreren italienischen Universitäten. Mit dem nächsten durch Scharfsinn, Gelehrsamkeit und große Erfolge ausgezeichneten Theologen und Philosophen, dem Franziskaner **Johannes Duns Scotus,** der, geboren 1265, nach anderer Angabe 1274, in Oxford, Paris und zuletzt in Köln, wo er 1308 gestorben ist, lehrte, beginnt die Periode der jüngeren Scholastik; doch bestehen zwischen der Lehre desselben und derjenigen des Thomas so enge Beziehungen, daß es für einen Ueberblick über die Geschichte der scholastischen Philosophie angemessen erscheint, sie mit derselben zusammenzustellen.

Gemeinsam war diesen drei Männern das Bestreben, die aristotelische Lehre, die den Gegenstand lebhaften Interesses und eifriger Studien gebildet hatte, seit vom Anfange des dreizehnten Jahrhunderts an infolge des Verkehrs mit den spanischen Juden und, durch deren Vermittelung, mit den Arabern auch die nicht zum Organon gehörenden Werke des Aristoteles sowie Schriften arabischer Aristoteliker in lateinischen Uebersetzungen bekannt geworden waren, — die aristotelische Lehre genau festzustellen, zu erläutern und vom Standpunkte der christlichen Dogmatik aus zu verbessern. Auch in ihrer Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie stimmten sie insoweit überein, als sie, im Gegensatze zu den älteren Scholastikern, bestimmt zwischen den Aufgaben dieser beiden Wissenschaften unterschieden, indem sie die erstere lediglich auf die natürlichen Kräfte der Vernunft verwiesen, für die Erkenntnißquelle der anderen aber nur die Offenbarung und die bereits auf Grund der Offenbarung von der Kirche festgestellten Dogmen gelten lassen wollten, als sie ferner von den Glaubenslehren diejenigen, die dem Christenthume eigenthümlich sind, für die Vernunft übersteigend erklärten, und als sie endlich der Philosophie die Verpflichtung auferlegten, in der Unvereinbarkeit einer Annahme mit den Lehren der Theologie ein Kriterium des Irrthums anzuerkennen (vergleiche oben S. 174). In der näheren Bestimmung dieses Verhältnisses jedoch trat Duns Scotus dem Thomas, der seinerseits das, was sich darüber aus einzelnen Bemerkungen

Alberts und aus dessen thatsächlichem Verfahren entnehmen läßt, genauer festgestellt und ausgeführt hatte, entgegen.

Thomas hielt es mit Anselm für eine Aufgabe des Menschen, nach dem Maße seiner Kräfte vom Glauben zur Vernunfterkenntniß fortzuschreiten. Es ist, meinte er, ein natürliches Verlangen des Menschen, zu erkennen und bis zur Erkenntniß der letzten Ursache von Allem, Gottes, fortzuschreiten, und ohne die Befriedigung dieses Verlangens kann er des höchsten Gutes, der Glückseligkeit, nicht theilhaftig werden. Ja, die Erkenntniß Gottes ist der Zweck, zu dem der Mensch und die ganze Welt geschaffen ist. Aber, meinte Thomas, sich von Anselm entfernend, weiter, die Vernunft allein kann uns auch dann, wenn der Glaube sie erleuchtet, die vollkommene Erkenntniß nicht verschaffen; nur einen Theil der Wahrheit können wir durch das natürliche Licht finden; den die Kraft der Vernunft übersteigenden Theil, die übernatürliche Wahrheit, können wir uns nur im Glauben an die Offenbarung aneignen. Zu den natürlichen Wahrheiten gehört z. B. das Dasein des Einen lebendigen Gottes, der die letzte Ursache von Allem, auch der Materie, ist, und die Unsterblichkeit der Seele, zu den übernatürlichen die Dreieinigkeit, der zeitliche Anfang der Welt, die Menschwerdung Gottes, die Erbsünde, die göttliche Gnadenwirkung in den Sakramenten. Der Glaube kann freilich unser Verlangen nach Erkenntniß des Uebernatürlichen nur unvollkommen befriedigen, aber er verheißt uns vollkommene Befriedigung und damit die höchste Seligkeit für das künftige Leben, in welchem wir Gott schauen werden. Wenn nun hiernach ein Unterschied zwischen der philosophischen Vernunfterkenntniß und der theologischen Glaubenserkenntniß nicht nur hinsichtlich der Weise, wie sie gewonnen werden, sondern auch hinsichtlich des Inhaltes besteht, so sind sie doch in der letzteren Hinsicht nicht völlig geschieden. Denn einen Theil der Wahrheiten, die wir durch das natürliche Licht der Vernunft finden können, nämlich diejenigen, deren Besitz für das Heil der Seele erforderlich ist, hat Gott auch geoffenbart, weil nur wenige Menschen im Stande sind, sie aus Vernunftgründen einzusehen, und auch diese wenigen erst in reiferem Alter. Solche zugleich geoffenbarten und beweisbaren Wahrheiten — Thomas nennt sie die prima credibilia — sind z. B. das Dasein Gottes und die persönliche Unsterblichkeit. Die prima credibilia bilden die Anfänge des Glaubensinhaltes; von ihnen schreitet die theologische Glaubenserkenntniß zu den übernatürlichen, dem Christenthume eigenthümlichen Wahrheiten fort. Sofern sie daher durch die Vernunft erkennbar sind, können sie als die Vorstufe des Glaubens, als praeambula fidei, bezeichnet werden. Hieraus ergiebt sich, daß die Philosophie befähigt ist, der Theologie Dienste zu leisten, und daß die Theologie in gewisser Hinsicht der Unterstützung durch die Philosophie bedarf. Denn wenn auch der Glaube seine Gewißheit in

sich selbst hat, so kommt es ihm doch zu Gute, wenn die den Eingang des zu Glaubenden bildenden Sätze auch durch die Vernunft bewiesen werden; und sofern die Theologie nicht bloß dazu da ist, das Bedürfniß der Gläubigen nach wissenschaftlicher Darstellung und Ausführung der geoffenbarten Wahrheit zu befriedigen, sondern auch die Ungläubigen und darunter solche, die sich nur durch Vernunftgründe überzeugen lassen wollen, zu bekehren, muß sie sich auf die Beweise der Philosophie für die allgemeine Grundlage des Glaubensinhaltes berufen können. Hierauf beschränken sich indessen die Dienste nicht, welche die Philosophie der Theologie leisten kann und soll. Denn auch die übernatürlichen Wahrheiten lassen, wenn sie auch nicht bewiesen werden können, wenn sogar das Bemühen, sie zu beweisen, dem Glauben Abbruch thut, doch eine Unterstützung durch die Vernunft zu; die Vernunft kann das, was eine falsche Philosophie gegen sie vorbringt, widerlegen und zeigen, daß sie ihr nicht widersprechen, vielmehr die Wahrscheinlichkeit für sich haben. Ja, in gewissem Sinne kann die Vernunft die übernatürlichen Wahrheiten sogar beweisen; sie kann nämlich beweisen, daß die heilige Schrift und die Tradition wirklich das sind, wofür sie dem Glauben gelten, die Ueberlieferung göttlicher Offenbarung, und zwar aus den Thatsachen der Wunder und der erfüllten Weissagungen und aus der Geschichte der Siege, der Ausbreitung und des langen Bestandes der christlichen Kirche.

Setzte so Thomas die Philosophie und die Theologie, nachdem er sie gegeneinander abgegrenzt hatte, in eine sehr enge Beziehung, so wollte Duns Scotus kaum noch irgend eine Gemeinschaft zwischen ihnen anerkennen. Die Vernunft kann nach seiner Meinung gar keine der eigentlichen religiösen Wahrheiten beweisen; die von Thomas vorgebrachten Beweise halten der Kritik nicht Stand; alle eigentlichen Glaubenslehren sind übernatürliche Wahrheiten. Unbeweisbar sind vor Allem die beiden wichtigsten von den Sätzen, die nach Thomas sowohl durch die Vernunft als auch durch die Offenbarung gewiß sein sollen, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele; und gar für die Auferstehung des Fleisches weiß die Vernunft nicht einmal Wahrscheinlichkeitsgründe beizubringen. Was insbesondere das Dasein Gottes anbetrifft, so läßt sich zwar dasjenige einer letzten Ursache beweisen, aber nicht, daß dieselbe Gott, nicht einmal, daß sie ein lebendiges Wesen sei; ja selbst die Annahme einer Mehrheit letzter Ursachen läßt sich nicht mit bloßen Vernunftgründen widerlegen. Auch für die bloße Vertheidigung und Unterstützung der Glaubenslehre läßt sich nach Duns Scotus nicht viel von der Vernunft erwarten; die Vernunft scheint ihm mit ihrer Vorliebe für das Nothwendige und Allgemeine vielmehr geneigt zu sein, gegen den Glauben Partei zu ergreifen. Die Theologie bedarf aber auch, wie er meint, der Unterstützung durch die Philosophie nicht. Nicht einmal

zur Ergänzung dient ihr dieselbe. Denn sie ist, wenn man sie überhaupt eine Wissenschaft nennen darf, keine theoretische oder spekulative, sondern eine praktische; es ist ihr nicht darum zu thun, das Wissensbedürfniß zu befriedigen; die Erkenntniß, die sie bietet, hat zum Gegenstande den Zweck unseres Daseins, der die Seligkeit ist, und die Art, wie wir leben müssen, diesen Zweck zu erreichen; und nur deshalb lehrt die Theologie diese Erkenntniß, weil wir derselben als eines Mittels zu jenem Zwecke bedürfen.

In ihren philosophischen Ansichten schlossen sich, wie bemerkt, Albert, Thomas und Duns Scotus eng an Aristoteles an. Unter den Punkten, in denen die aristotelische Lehre geändert werden mußte, damit sie sich mit der Theologie vereinigen lasse, nahm besonders der das Wesen der Seele betreffende ihre Bemühungen in Anspruch. Die aristotelische Erklärung, daß die Seele die Form des Leibes sei, wollten sie nicht aufgeben, und soweit es sich um die Pflanzen- und Thierseelen handelte, glaubten sie auch in der Bestimmung des Verhältnisses der Form zum Stoffe, wonach die Form ein intelligibeler Artcharakter ist, der durch die Ausprägung in einem Theile des Stoffes zu etwas Individuellem geworden ist, dem Aristoteles folgen zu können. Die Anwendung dieser Auffassung auf die Menschenseelen dagegen, die nach dem christlichen Glauben als individuelle Wesen den Leib überdauern, konnten sie natürlich nicht zulassen. So erklärten sie denn, ohne den Widerspruch, in den sie dadurch mit der Begriffsbestimmung der Seele als der Form des Leibes geriethen, zu bemerken, die Menschenseelen für selbstständig existirende Formen (formae separatae), welche jedoch nicht wie die substantiellen Universalien vom Anfange der Welt an in irgend welchen Körperindividuen existiren, sondern erst, nachdem der zu ihrer Aufnahme geeignete Leib sich gebildet habe, von Gott geschaffen werden. Da sie nun nicht bloß die Vernunft, sondern die ganze Seele des Menschen von außen her zum Leibe hinzukommen ließen, so hatten sie keinen Grund mehr, an der aristotelischen Scheidung zwischen der Seele, der die Vermögen des Ernährens, der leiblichen Bewegung, des Empfindens, des Begehrens und des niedrigeren Denkens zukommen, und dem vernünftigen Geiste festzuhalten. Sie entschieden also, was ihnen auch besser mit der Glaubenslehre zu stimmen scheinen mochte, daß der vernünftige Geist die ganze Seele sei, indem sein höheres Vermögen die niedrigeren, auch den Thierseelen zukommenden, in sich fasse.

In engem Zusammenhange mit dieser Auffassung vom Wesen der Seele steht eine zu ihrer Zeit viel und eifrig verhandelte Differenz der thomistischen und der scotistischen Lehre. Dieselbe betrifft die Frage nach dem principium individuationis, d. i. der Ursache dafür, daß aus den Universalien (welche, beiläufig bemerkt, nach Alberts, Thomas' und Duns Scotus' übereinstimmender

Erklärung sowohl ante rem als auch in re als auch post rem existiren sollen, nämlich ante rem als Gedanken Gottes, in re als Formen, post rem als Inhalte menschlicher Begriffe) Individuen hervorgehen. Wie vor ihm Albert, behauptete Thomas, die aristotelische Lehre im Wesentlichen richtig deutend, die Materie sei das Prinzip der Individuation, obwohl dies schlecht zu seiner Ansicht von den menschlichen Seelen, die durch sich selbst und nicht erst durch die Verbindung mit dem Leibe Individuen sein sollten, und von den Seelen der Engel, die er sich überhaupt nicht mit einem eigentlich materiellen Leibe verbunden dachte, stimmte. Duns Scotus bestritt dies, und zwar außer mit dem Hinweise auf die Menschen- und Engelseelen hauptsächlich mit dem Grunde, daß das individuelle Wesen eines Dinges nicht in einer Einschränkung des Artcharakters, wie vielleicht sie durch die Materie herbeigeführt werden könnte, sondern in einer positiven näheren Bestimmung desselben, in einer Zuthat zu ihm oder Ergänzung bestehe, und daß sich insofern die individuelle Wesensnatur (die haecceitas) eines Dinges zum Artcharakter (der quidditas) verhalte, wie dieser zum Gattungscharakter. Den Realismus dem Nominalismus so weit als möglich nähernd, meinte er, erst in der Besonderung oder der Kontraktion zum Individuum sei die Art wirklich, wie die Gattung erst in der Kontraktion zur Art; das Individuum also sei die ultima realitas, die ultima realitas aber könne kein Erzeugniß der Materie sein. Jedoch soll, ausgenommen die Seelen der Menschen und Engel, doch auch die Materie zur Individuation beitragen. Eine bestimmte, klare Auskunft darüber zu geben, wie die bleibenden Universalien dazu kommen, sich zu vergänglichen Individuen zu gestalten, ist indessen Duns Scotus nicht gelungen.

In wie hohem Maße auch Albert, Thomas und Duns Scotus in der Richtung ihres Denkens durch Aristoteles bestimmt wurden, sind ihnen doch nicht alle philosophischen Fragen, mit denen sie sich beschäftigten, aus dem Bestreben entstanden die aristotelische Lehre zu durchdringen und mit der höheren Erkenntniß aus dem Glauben in Einklang zu bringen. Eine Gruppe von Problemen insbesondere, denen Thomas und dann, diesen bekämpfend, Duns Scotus eindringende und ausführliche Erörterungen gewidmet haben, steht wenigstens in keiner engeren Beziehung zu dem Gedankenkreise des Aristoteles, weist vielmehr auf Spekulationen Augustins und des Areopagiten zurück. Den Gegenstand derselben bildet das Verhältniß von Erkennen und Wollen in Gott und im Menschen und das damit zusammenhängende des Nothwendigen und des Zufälligen in der von Gott geschaffenen Welt sowie in den Handlungen der Menschen, ferner die Ursache des Uebels in der Welt und die Beziehung des sittlichen Gesetzes zum Wesen Gottes. Nach Thomas wird der Wille Gottes durch seine Erkenntniß bestimmt. Gott erkennt, was gut ist, und weil er es als gut erkennt, will

und bewirkt er es. Seiner Freiheit thut die Determination seines Wollens durch seine Weisheit keinen Eintrag, denn nichts Aeußeres, sondern nur er selbst ist ja das Determinirende. Nur darum hat Gott die Welt geschaffen, weil er sie als gut erkannte, und auch in der Auswahl der zu schaffenden Welt aus den vielen, die zu erschaffen in seiner Macht stand, und die sämmtlich seinem Willen, Gutes zu schaffen, entsprachen, hat ihn seine Weisheit geleitet (die wirkliche Welt ist, wie später Leibniz sich ausdrückte, die beste von allen möglichen). Als das Werk des das Gute und das Beste erkennenden und wollenden Gottes ist die Welt vollkommen. Die Uebel, die wir in ihr antreffen, beeinträchtigen die Vollkommenheit des Ganzen nicht; sie sind nur Mängel der einzelnen Kreaturen, und an diesen konnten sie nicht fehlen, da jede Kreatur nothwendig Gott an Vollkommenheit nachsteht. Zu dem, was Gott will, weil er es als gut erkennt, gehört auch das sittliche Gesetz. Was er in dem sittlichen Gesetz gebietet, gebietet er deshalb, weil es gut ist und er es als gut erkennt; nicht ist es deshalb gut, weil er es gebietet. In analoger Weise wie in Gott verhalten sich im Menschen Wille und Erkenntnißvermögen. Das Wollen des Menschen ist also determinirt durch seine Erkenntniß des Guten, und zwar erkennt der Mensch, daß das Gute die Glückseligkeit ist, und die Glückseligkeit ist daher das letzte und allgemeinste Ziel des menschlichen Wollens. Jedoch ist diese Determination des menschlichen Willens keine vollständige, sie hebt die Freiheit der Willkür nicht gänzlich auf, denn wenn auch das Erkenntnißvermögen dem Willen die Richtung auf; das Gute oder die Glückseligkeit überhaupt giebt, so reicht es doch nicht aus, auch immer zu bestimmen, in welchen besonderen Dingen die Glückseligkeit zu suchen sei, und welche Mittel diesem allgemeinen Zwecke entsprechen, und so findet in der Wahl der besonderen Güter und der Mittel die Freiheit des Willens ihre Bethätigung. Auch Duns Scotus unterscheidet in Gott Erkenntnißvermögen und Willen (intellectus und voluntas) und erkennt eine gewisse Determination seines Willens durch sein Erkenntnißvermögen an. Sein Wille soll nämlich insofern durch sein Erkenntnißvermögen gebunden sein, als er keinen Inhalt haben könne, der dem, was der Verstand als nothwendig erkenne, d. i. den logischen und metaphysischen (auch wohl den mathematischen) Wahrheiten widerstreite. Aber auch nur so weit soll sich die Abhängigkeit des Willens Gottes von seinem Verstande erstrecken. Alles, was in der Welt zufällig sei, sei durch Gottes grundlose Willkür bestimmt. Zu dem Zufälligen rechnet Duns Scotus das Dasein einer Welt überhaupt. Konsequenter als Thomas sieht er ein, daß die Annahme, das Dasein einer Welt gehöre zu dem, was Gott als nothwendig erkenne und darum wolle und bewirke, der theologischen Lehre widersprechen würde, nach der die Welt nicht von Ewigkeit her besteht, sondern seit der Schöpfung derselben eine bestimmte endliche

Zeit verflossen ist. Für zufällig erklärt er auch das moralische Gesetz. Gott hätte auch ein ganz anderes Gesetz geben können, sogar ein solches, welches geböte, was jetzt Sünde ist. Der Gegensatz von Gut und Böse wird erst durch das Gesetz bestimmt; nicht werden gewisse Handlungen und Unterlassungen vom Sittengesetze gefordert, weil sie gut sind, sondern umgekehrt, weil sie gefordert werden, sind sie gut. Auch der halb-deterministischen Lehre des Thomas vom menschlichen Willen, derzufolge der Wille seine Unabhängigkeit vom Erkenntnißvermögen der Unvollkommenheit des letzteren verdankt, die Freiheit also in demselben Maße abnehmen muß, in welchem die Erkenntniß des Guten und des Ueblen wächst, tritt Duns Scotus im Sinne des entschiedenen Indeterminismus entgegen.

Unter den Nachfolgern des Duns Scotus ist der einflußreichste ein Schüler desselben, der Engländer **Wilhelm von Occam**, der sich außer durch seine philosophischen und theologischen Lehren dadurch bekannt gemacht hat, daß er gegen die weltliche Macht des Papstes sowie gegen die unbedingte Autorität desselben in geistlichen Dingen auftrat und, nachdem er deswegen in Avignon eingekerkert war, entfloh und beim Kaiser Ludwig dem Bayern Schutz fand. Seiner Erneuerung des Nominalismus ist bereits gedacht worden. Im Uebrigen wird es von ihm zu bemerken genügen, daß er nicht bloß, wie Duns Scotus, der Vernunft die Fähigkeit absprach, auch nur einen Theil der eigentlichen religiösen Wahrheiten zu beweisen, sondern sogar behauptete, die mysteriösen Dogmen von der Dreieinigkeit, der Schöpfung aus nichts, der Menschwerdung Gottes, der Transsubstantiation beim Abendmahle, deren Wahrheit er übrigens nicht in Zweifel zog, ständen zu Sätzen, auf welche die Vernunft ihre natürlichen Erkenntnisse gründen müsse, im Verhältnisse des Widerspruches.

III.

Die Vorläufer der neueren Philosophie.

In dem Maße, in welchem die Welt der Beaufsichtigung des Erkenntnißstrebens durch die Kirche, der Verhandlung nicht dem natürlichen Wissenstriebe sich aufdrängender, sondern aus den Schriften des Aristoteles herausgeklügelter Probleme, des Streites um unfruchtbare Spitzfindigkeiten mit seinen barbarischen Wortbildungen überdrüssig wurde, entfaltete sich zugleich, gefördert und begünstigt durch mancherlei Bewegungen und Ereignisse, die der Geschichte der Staaten, der Kirche und der äußeren Kultur angehören, allmälig ein neues geistiges Leben. Wissenschaftliche Bestrebungen, wie sie der Geistesrichtung der Scholastik fremdartig waren und, je

mehr sie wuchsen und sich ausbreiteten, desto mehr in ein feindliches Verhältniß zu derselben treten mußten, gingen zuerst hervor aus dem Interesse für die Sprache, die Literatur und die Kunst der Alten, welches zunächst in Italien seit dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts aufkam, dann, besonders seit der Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453), durch die Einwanderung griechischer Gelehrter und im Zusammenhange damit durch den Erwerb zahlreicher bisher theils überhaupt, theils in der Originalsprache unbekannter Werke des Alterthums gefördert wurde, und, zumal nach der Erfindung der Buchdruckerkunst (1440), sich rasch von Italien nach Deutschland, Frankreich, Spanien und England ausbreitete. Dem Aufschwung der Philologie folgte, unterstützt durch die Umwälzung und Erweiterung der geographischen Vorstellungen infolge der Auffindung Amerikas und des Seeweges nach Ostindien (1492 und 1498) und durch das gesteigerte Bedürfniß nach Beherrschung und Benutzung der Naturkräfte, derjenige der Mathematik und der Naturwissenschaft. Nachdem schon im fünfzehnten Jahrhundert und in der ersten Hälfte des sechzehnten die Arbeit in diesen Gebieten sich immer mehr von der Ueberschätzung des Alterthums befreit hatte und durch mannigfache Erfolge das Vertrauen zu der eigenen Kraft befestigt war, begann mit Kopernikus (dessen Werk über die Bahnen der Himmelskörper in seinem Todesjahr 1543 erschien) das Zeitalter der großen astronomischen, mechanischen, physikalischen, anatomischen und physiologischen Entdeckungen (Galilei 1564 bis 1641, Kepler 1571 bis 1631, Harvey 1578 bis 1658), welches dem Ansehen der naturwissenschaftlichen Vorstellungen der Alten sowie der Macht der theologischen Vorurtheile und des Aberglaubens des Mittelalters vollends ein Ende machte. Die Wiederherstellung der Wissenschaften, wie das Aufblühen der philologischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschungen während des Absterbens der Scholastik genannt zu werden pflegt, weckte auch das philosophische Bedürfniß zu neuer Bethätigung. Aber erst nach mannigfachen, sich in den verschiedensten Richtungen bewegenden Reformversuchen brachte dasselbe ein System hervor, welches den Ausgangspunkt einer neuen zusammenhängenden Entwickelung der Philosophie bilden konnte: das cartesianische. Man pflegt die Zeit jener Versuche als die Uebergangszeit zwischen der Scholastik und der neueren Philosophie zu bezeichnen.

Das erste Glied in der Reihe der Erscheinungen, welche die Geschichte der Philosophie der Uebergangszeit ausmachen, gehört zugleich der Geschichte der Philologie an. Es ist die Rückkehr zu der Philosophie des Alterthums. Das Aufblühen der klassischen Studien führte alsbald die Wiederaufnahme der platonischen Lehre, und zwar der im Sinne der Neu-Platoniker gedeuteten, herbei. Im zweiten Viertel des fünfzehnten Jahrhunderts kam diese Richtung auf und fand zunächst eifrige Pflege

am Hofe der Mediceer. Von Florenz aus verbreitete sie sich nach Deutschland und England. Als Vertreter mögen genannt werden aus Italien **Marsilius Ficinus** (1433 bis 1499), der die Werke Platos und Plotins, auch einige Schriften anderer Neu-Platoniker übersetzte, — aus Deutschland **Reuchlin** (1455 bis 1522), der bekannte Führer im Kampfe der freien Bildung gegen die Scholastik. Neben der platonischen hielt sich die aristotelische Philosophie in Ansehen und hatte einflußreiche Anhänger auch unter den Männern, die der neuen Bildung zugethan waren. Wie die Platoniker ließen sich diese Aristoteliker das Studium der Werke ihres Meisters in der Originalsprache angelegen sein, suchten die Lehre desselben in ihrem Verhältnisse zur platonischen und zu den Systemen der griechischen Philosophie überhaupt zu verstehen, verließen die scholastische Lehr- und Darstellungsweise und suchten, wenn sie auch (wiederum wie die Platoniker) im Allgemeinen dem christlichen Glauben und der Kirche treu blieben, doch der Philosophie eine freie Stellung gegenüber der Theologie zu wahren. Der bekannteste von ihnen, **Petrus Pomponatius** (um 1500), dessen philologische Bildung übrigens mangelhaft gewesen zu sein scheint, machte es sich besonders zur Aufgabe, nicht, wie es vordem die Scholastiker versucht hatten, die aristotelische Philosophie der Kirchenlehre anzupassen, sondern vielmehr die Widersprüche zwischen beiden, insbesondere bezüglich der Unsterblichkeitsfrage, darzulegen, um dann mittelst einer Unterscheidung, die seit der Zeit Wilhelms von Occam vielfach Beifall gefunden hatte, der Unterscheidung der philosophischen und der theologischen Wahrheit, seine Unterwerfung unter die Kirchenlehre zu rechtfertigen. Zu den Freunden des Aristoteles gehörte auch **Melanchthon.** Derselbe war mit Erfolg bemüht, die peripatetische Lehre als allgemeinwissenschaftliche Grundlage des protestantisch-theologischen Studiums zur Anerkennung zu bringen. Manche wiederum suchten die Systeme Platos und Aristoteles' zu vereinigen, oder schlossen sich in einem Theil ihrer Ansichten diesem, in einem anderen jenem an. Auch an Gelehrten, die anderen Philosophen des Alterthums den Vorzug vor Plato und vor Aristoteles gaben, fehlte es nicht. Insbesondere übte auf Manche, die sich vorzugsweise der lateinischen Philologie zugewandt hatten und an der Rhetorik mehr Geschmack fanden als an der abstrakten Logik, Cicero eine große Anziehungskraft aus. Dies gilt z. B. von dem unter den deutschen Humanisten hervorragenden **Rudolf Agricola** (1442 bis 1485) und von dem Franzosen **Petrus Ramus** (Pierre de la Ramée, 1515 bis 1572), der zugleich die Scholastik und den Aristoteles bekämpfte und die Logik einfacher und natürlicher zu gestalten und in enge Beziehung zur Rhetorik zu setzen suchte. Zu den Erneuerern antiker Ansichten kann auch **Michel de Montaigne** (1532 bis 1592) gerechnet werden,

sofern derselbe in den mehr geistreich unterhaltenden als wissenschaftlich belehrenden Betrachtungen seiner Essais über allerlei Fragen der Lebenskunst vor Allem die Meinungen der Alten, besonders Plutarchs und Senecas, zu Rathe zog und als allgemein-philosophischen Standpunkt die akademische Skepsis empfahl, auch in der skeptischen Denkweise eine Reihe von Nachfolgern gefunden hat. Vielfach wird denen, welche dadurch, daß sie bei einer Schule des Alterthums Befriedigung ihres philosophischen Bedürfnisses suchten, dazu beigetragen haben, ein neues Zeitalter der Philosophie einzuleiten, noch Gassendi zugezählt. In der That hat derselbe den Hauptbestandtheil seines Systems demjenigen Epicurs entnommen. Allein wenn Gassendi, der im Todesjahre Montaignes, wenige Jahre vor Cartesius geboren ist, auf die epicureische Lehre zurückgriff, so geschah dies nicht, weil er erst nach einem Ersatze für die scholastische Wissenschaft gesucht hätte, sondern weil er den Ersatz, den er bereits gefunden hatte, nämlich die seit der Erneuerung des Platonismus und des Aristotelismus zur Blüthe gelangte Naturwissenschaft, durch die Verbindung mit der Atomistik fortzubilden glaubte. Es wird daher erst an einer späteren Stelle von ihm zu reden sein. —

In engem Zusammenhange mit der Reproduktion antiker Ansichten steht eine Reihe von Versuchen, Neues zu schaffen. Als Urheber eines solchen ist schon ein Zeitgenosse derer, von welchen die Erneuerung des Platonismus ausging, zu betrachten, ein Deutscher, dessen Geistesrichtung noch in bedeutendem Maße unter dem Einflusse der Scholastik stand: **Nicolaus Cusanus**, der im Jahre 1401 zu Kues (Cusa) bei Trier geboren und 1464 als Kardinal und Bischof von Brixen gestorben ist. Von den Scholastikern trennt diesen Mann schon die Beziehung, in der er zu den neuen wissenschaftlichen Bestrebungen stand, welche in Italien gepflegt wurden. Er lernte dieselben zuerst auf der Universität zu Padua kennen, die er, um Jurisprudenz zu studiren, bezogen hatte. Besonders schätzte er die Mathematik. Daß er nicht minder von dem Zuge der Zeit zu selbstständigen naturwissenschaftlichen Forschungen ergriffen wurde, beweisen unter Anderem seine Schrift über die Verbesserung des Kalenders und besonders seine Behauptung, daß sich die Erde bewege. Was die letztere betrifft, so war freilich die Vorstellung, die er sich von der Bewegung der Erde machte, noch weit von derjenigen des kopernikanischen Systems entfernt, und andererseits muß zugestanden werden, daß es weniger Beobachtungen und Berechnungen als allgemeine philosophische Erwägungen waren, worauf er seine Theorie gründete. Auch an der philologischen Bewegung nahm er Theil. Eine Reise, die er als Mitglied einer päpstlichen Gesandtschaft nach Konstantinopel machte, wird mit dazu beigetragen haben, seinem Studium diese Richtung zu geben. Seine Schriften zeugen

von einer für seine Zeit bedeutenden Kenntniß der philosophischen Literatur der Griechen. Als ein Denker, der sich über den engen Gesichtskreis der Scholastiker erhebt, erscheint der Cusaner ferner in seiner Stellung zu dem Unterschiede der Religionen. In einer diesem Gegenstande gewidmeten Schrift (de pace seu de concordantia fidei) beklagt er die aus der Verschiedenheit der Glaubensbekenntnisse hervorgegangenen Grausamkeiten und Verfolgungen. Alle Religionen, sucht er zu zeigen, seien im Grunde nur verschiedene Formen derselben Religion, da sie alle denselben Gott anbeten und suchen. Die Verschiedenheit bestehe hauptsächlich in den religiösen Gebräuchen. Einem Vereine weniger Männer, meint er, welche in allen Religionen, die auf der Erde vorkommen, bewandert seien, würde es daher wohl gelingen, eine allgemeine Verständigung über das Wesentliche herbeizuführen und einen dauernden Frieden herzustellen. Auf eine völlige Uebereinstimmung in allen Stücken komme es dabei nicht an; eine solche verlangen heiße vielmehr den allgemeinen Frieden stören, denn es sei unausbleiblich, daß sich die Menschen durch die Gewalt der Könige, das Ansehen ihrer Lehrer, die zur Natur gewordene Macht der Gewohnheit bestimmen lassen; nur Wenige seien ja in der Lage, sich auf Grund selbständigen Urtheils frei für ein Bekenntniß zu entscheiden. Ein Erzeugniß vergleichsweise selbständigen freien Denkens sind endlich auch die philosophischen Ansichten des Nicolaus von Cusa. Wie sehr er auch die Gedanken der Alten, insbesondere diejenigen Platos und der Neu-Platoniker schätzte, wie eng er sich auch an Dionysius Areopagita und Scotus Erigena anschloß, wie fest er auch von der Wahrheit des Christenthums überzeugt war, glaubte er doch von sich sagen zu dürfen, daß er sich von Niemandes Autorität leiten lasse. Nicht in den Büchern der Menschen, verlangte er, sondern in dem von Gott geschriebenen Buche der Schöpfung müsse man die Weisheit suchen.

Es sind nicht auf die feste Begründung und allseitige Ausführung eines Systems abzielende Untersuchungen, was wir in der von dem Cusaner hinterlassenen Reihe wenig umfangreicher philosophischer Schriften finden. Es sind nur Versuche, einen Zusammenhang von noch sehr unbestimmten und unentwickelten Gedanken zu fixiren und den Freunden der allgemeinen Geistesrichtung, welcher derselbe entstammt, zu empfehlen, und zwar an großer Dunkelheit und Verworrenheit leidende, mit mannigfachen Widersprüchen behaftete Versuche. Aber bei aller Unreife und mystischen Unklarheit fehlt es jenen Gedanken nicht an Tiefe und Originalität, und nicht unerheblich haben sie dazu beigetragen, eine neue Periode in der Geschichte der Philosophie vorzubereiten.

Nicolaus rechnete sich selbst zu den Anhängern der mystischen Philosophie. In der That finden sich die wesentlichen Züge derselben in seinen Aus-

führungen wieder. Aber in hohem Maße, vielleicht in höherem als alle seine Vorgänger, hat er den Mystizismus dem naturalistischen Pantheismus, der in der Sinnenwelt nicht einen Ausfluß der Gottheit, sondern die Gottheit selbst sieht, genähert. Den Ausgangspunkt seiner Spekulation bilden die Endlichkeit oder Beschränktheit und das Anders-sein-können der Dinge der Welt. Diese Natur der Dinge, meint er, nöthigt uns, eine unendliche, unbeschränkte Einheit des Seins zu denken, außer welcher nichts ist, welcher nicht einmal das Nicht-sein als ein zweites Ursprüngliches gegenübersteht und welche aller Verschiedenheit vorausgeht, eine Einheit, deren Existenz eine nothwendige ist und die alles das, was sie sein kann, wirklich ist, so daß in ihr Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen. Denn sonst gäbe es keinen Grund für das Dasein der Dinge, sondern Alles wäre, wie Epicur lehrte, durch Zufall. Dieses Sein ist Gott. Der Zusammenhang Gottes mit der Welt ist durch nichts vermittelt. Weder eine intelligibele Ideenwelt noch eine Weltseele steht zwischen ihm und der Welt. Will man von einer Weltseele reden, so ist dieselbe nicht ein Gott mit der Welt verbindendes und ihn von derselben trennendes Wesen, sondern Gott selbst ist die Seele oder der Geist der Welt. Und was die Ideen betrifft, so giebt es deren überhaupt keine Vielheit vor den Dingen; vor oder über den Dingen steht nur Eine Idee, und diese ist Gott selbst; die vielen Ideen, die in den Dingen als deren Formen enthalten sind, sind als solche Vielheit nicht Inhalte des vorweltlichen göttlichen Denkens, sondern mit der Welt geschaffene Abbilder der Einen Idee, die Gott selbst ist, der allgemeinen quidditas der Dinge oder der forma formarum. Wie die Formen der Dinge, die Ideen, ihrem realen oder positiven Gehalte nach, d. h. demjenigen nach, was von ihnen ihrer Beschränktheit oder Verschiedenheit oder Vielheit vorhergeht, Gott selbst sind, so auch der Stoff der Dinge. Der Stoff als in sich unterschiedslose, allen Unterschieden zu Grunde liegende Einheit gedacht, also der Stoff in der Bedeutung desjenigen, was nicht schon selbst das ausgedehnte Substrat der Körper ist, sondern woraus dieses erst wird, und die Eine allgemeine Form sind also dasselbe, Gott. Und zwar ist Gott Stoff, inwiefern er die absolute Möglichkeit, Form, inwiefern er die absolute Wirklichkeit ist. Ein Stoff, wie ihn die alten Philosophen annahmen, ein der Form entgegengesetztes, aller Bestimmtheit entbehrendes Prinzip, ist undenkbar. Die Welt verhält sich demnach zu Gott als die Entfaltung seiner einheitlichen Realität. Jedoch geht nicht die ganze Fülle der Gottheit in sie ein. Deshalb ist sie nicht wie Gott unendlich; sie ist nur unbegrenzt, d. h. es giebt nichts außer ihr, was ihr eine Grenze setzte. Nicht von selbst besteht die Entfaltung Gottes zur Welt, sie ist mit anderen Worten nicht eine nothwendige Folge seines Wesens, sondern ein Werk seines freien Willens,

der sich dazu aus Güte entschließt. Sie besteht darum auch nicht von Ewigkeit her, doch hat sie auch keinen Anfang in der Zeit, denn erst durch sie giebt es eine Zeit. Jedes der vielen Dinge ist Gott selbst, inwiefern er auf eine eigenthümliche Weise zusammengezogen ist, so daß nicht bloß jedes Ding im Universum, sondern auch umgekehrt in jedem Dinge das ganze Universum enthalten ist. Gott ist also Einer und Alles, Alles in der Weise von Einem. Wenn wir sagen, daß Gott Alles schaffe, so heißt das nichts Anderes, als daß er Alles sei. Alles ist in seiner einfachen Einheit begriffen, so daß in derselben der Mensch nicht vom Löwen, der Himmel nicht von der Erde verschieden ist. Gott und das Universum ist in der Sonne Sonne, im Monde Mond, aber er ist das, was die Sonne und was der Mond ist, ohne Vielheit und Verschiedenheit, und insofern ist er weder die Sonne noch der Mond. Nur das Positive oder Reale also in jedem Dinge ist Gott. Durch seine Endlichkeit ist jedes Ding von Gott verschieden. Die Endlichkeit der Dinge und was dazu gehört, ihre Verschiedenheit, ihre Veränderlichkeit, ihre Vergänglichkeit, ihre Unvollkommenheit ist mithin auch nicht von Gott geschaffen, denn Gottes Schaffen ist einerlei mit seinem Sein. Und da es außer Gott nichts Positives giebt, hat die Endlichkeit überhaupt keine positive Ursache. Sie kann aber auch nicht aus dem Sein und dem Nicht-sein zusammengesetzt sein, und so bleibt nur übrig, daß sie *zufällig* ist. Ueber die allgemeine Natur der endlichen Dinge ist noch zu sagen, daß jedes Individuum eine *eigenthümliche* Zusammenziehung Gottes ist. Dies folgt daraus, daß das Universum die Entfaltung Gottes ist; es ist aber auch unmittelbar einleuchtend, denn mehrere völlig gleiche Dinge würden aufhören, mehrere zu sein (ein Satz, der im Systeme Leibnizens unter dem Namen des principium identitatis indiscernibilium wiederkehrt). Jedes individuelle Ding aber ist das, was es ist, nur im Zusammenhange des Ganzen, es ist ein Glied im Organismus des Universums, und in seiner Bedeutung für diesen Organismus besteht seine Eigenthümlichkeit.

In diesen Ansichten ist der Grundgedanke des naturalistischen Pantheismus direkt ausgesprochen, der Gedanke, daß die räumlich-materielle, in eine Vielheit von Dingen getheilte Welt doch ihrem verborgenen Innern nach ein einheitliches Wesen sei, und daß außer diesem Wesen nichts existire. Mit diesem Gedanken verbindet Nicolaus von Cusa die Lehren der kirchlichen Theologie von der Ueberweltlichkeit Gottes, der Endlichkeit der Welt und der zeitlichen Schöpfung als Ausführung eines freien Willensentschlusses. Selbst von den Dogmen der Trinität und der Menschwerdung Gottes glaubt er zeigen zu können, nicht nur, daß sie mit seiner Auffassung von dem Wesen Gottes und dessen Verhältnisse zur Welt vereinbar seien, sondern daß sie nothwendig zu derselben gehören oder ihr doch erst einen befriedi-

genden Abschluß geben. Es muß aber hinzugefügt werden, daß er in dem Versuche, diese beiden Standpunkte, den des naturalistischen Pantheismus und den des kirchlichen supranaturalistischen Theismus zu verbinden, keinen von beiden oder doch, wenn die Orthodoxie gegen seine spekulative Auffassung der Dogmen nichts einzuwenden haben sollte, mindestens den ersteren nicht beharrlich festgehalten hat. Denn nachdem er die Substanz der Welt, das Positive oder Reale, durch dessen mannigfache Einschränkung die Dinge entstehen sollen, an und für sich, d. i. wie es begrifflich der Einschränkung vorhergeht, mit Gott identifizirt hat, sucht er doch wieder in manchen Aeußerungen Gott und die Welt in der Weise zu scheiden, als ob die einheitliche Substanz oder die Materie, die übrig bleiben soll, wenn man von der Ausdehnung abstrahirt, einerseits und die in die Ausdehnung oder Entfaltung übergegangene andererseits zwei Wesen seien, als ob also nicht die mit Gott identische Materie selbst, sondern ein Stellvertreter derselben in die Ausdehnung, Vielheit und Entfaltung überginge. So scheint er es anzusehen z. B., wenn er die Welt einen Ausfluß Gottes nennt oder für ein bloßes Bild Gottes angesehen wissen will.

Nähert sich die Lehre des Nicolaus von Cusa in hohem Grade dem naturalistischen Pantheismus an, so ist andererseits der mystische Charakter stark und in einer eigenthümlichen Weise in ihr ausgeprägt, sofern darunter die Annahme eines dem menschlichen Geiste eigenen Vermögens, das die Vernunft übersteigende Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt unmittelbar zu erfassen, verstanden wird. Unsere Vernunft, ist er überzeugt, hat nur Begriffe, die eine Beziehung auf die endlichen Dinge enthalten, und ist deshalb unfähig, das Unendliche zu fassen. Alle Beschaffenheiten, die wir nach der Vernunft Gott zuschreiben müssen, weil sie für die Vernunft die Bedeutung von Vollkommenheiten haben, müssen wir auch wieder von ihm verneinen, da sie in der Gestalt, in der wir sie durch die Vernunft denken, in der Gestalt eines Verhältnisses zu den Kreaturen, zu gering für ihn sind. Wie schon Dionysius Areopagita und Scotus Erigena gelehrt hatten, müssen alle affirmativen Namen (alle etwas Reales oder Positives ausdrückenden Prädikate) von ihm bejaht und wieder verneint werden. Selbst Sein, Einheit, Unendlichkeit, Wahrheit, Tugend, Schöpfer, Trinität sind nicht Gottes wahrer Name, der Name, der Gott selbst ist. Mit dem von der Unendlichkeit und Erhabenheit Gottes hergenommenen Grunde für die Unfähigkeit der Vernunft, ihn zu fassen, vermischt der Cusaner in sehr unklarer Weise einen zweiten. Die Vernunft nämlich kann Entgegengesetztes nur als getrennt denken, in Gott aber fällt Alles mit seinem Gegensatze zusammen, weil er alles Mögliche in sich schließt. So ist er das absolute Größte, aber, indem er dieses ist, auch das absolut Kleinste, denn er kann nicht kleiner sein als er ist, und eben

das, was nicht kleiner sein kann, als es ist, ist das absolut Kleinste. Desgleichen fallen in ihm Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit zusammen, Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, Anfang und Ende. Reden, Sehen, Hören, Schmecken, Berühren, Denken und Wissen sind in ihm dasselbe, sowie auch Sehen und Gesehen-werden u. s. w. Selbst Sein und Nicht-sein, Unendlichkeit und Endlichkeit sind in ihm Eins. Ueber der Vernunft aber besitzen wir ein Vermögen, Gott in dem Paradiese zu sehen, welches der Vernunft durch die Mauer der Koinzidenz der Gegensätze verschlossen ist, ein Vermögen der visio oder intuitio intellectualis, dessen Prinzip eben die coincidentia contradictoriorum ist, wie dasjenige des Verstandes (der Vernunft) das der Trennung der Gegensätze oder des Widerspruchs ist. Einigermaßen kann sich jedoch die Vernunft das, was die mystische Anschauung erfaßt, verständlich machen, indem sie der tieferen Bedeutung der Zahlen nachforscht und auf die wunderbaren Verhältnisse in den geometrischen Figuren achtet. Zum Beispiel wird sie auf das Prinzip der Einheit der Gegensätze geführt, wenn sie bemerkt, daß der größte Winkel auch der kleinste ist, oder daß der unendlich große Kreis zur geraden Linie wird, oder daß der Kreisbogen und die Sehne, wenn man sie immer kleiner werden läßt, schließlich zusammenfallen. In der Erkenntniß, daß die Vernunft das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt zu begreifen unfähig ist, und daß wir zu der intellektuellen Anschauung unsere Zuflucht nehmen müssen, wenn wir die Wahrheit finden wollen, sieht der Cusaner den Beginn der Weisheit, der docta ignorantia, die der Titel seiner ausführlichsten philosophischen Schrift als deren Gegenstand bezeichnet. Näher auf seine das Erkennen betreffenden Betrachtungen einzugehen, muß ausführlicheren Darstellungen überlassen bleiben, doch darf die Einzelheit nicht unerwähnt bleiben, daß er mit Augustinus in der Unmöglichkeit, das eigene Dasein zu bezweifeln, da dasselbe ja durch den Zweifel selbst bewiesen werden würde, die Grundlage aller Gewißheit erkannte, indessen ohne auf dem hiermit betretenen Wege weiter fortzuschreiten. —

Die Bemühungen des Nicolaus von Cusa um eine selbstständige Fortbildung der Philosophie blieben vorerst ohne Nachfolge. Eine Reihe weiterer Versuche ist dann aber im sechzehnten Jahrhundert aus dem Zusammenflusse des sich auf Plato berufenden Mystizismus und der neuen naturwissenschaftlichen, besonders der astronomischen Anschauungen hervorgegangen. Kühne Entwürfe hat diese erste größere, auf Errichtung einer wesentlich neuen, dem Alterthum wie der Kirche gegenüber selbständigen Weltansicht zielende Bewegung hervorgebracht, auch einige bestimmter ausgeprägte fruchtbare Gedanken, aber keine Systeme von streng wissenschaftlicher Haltung, noch sorgfältig durchgeführte Einzeluntersuchungen. Ein schwärmerisches, phantastisches, vielfach abergläubisches Wesen hatte in ihr

die Oberhand. Ohne genau erwogenen Plan, ohne sich über die Erkenntnißmittel, deren sie sich bedienen wollten, in gründlicher Weise Rechenschaft abzulegen, ohne die Geduld der Arbeit im Kleinen und Elementaren, wenig bekümmert um die logischen Anforderungen der Klarheit und Bestimmtheit und der aus Beweisen entspringenden Evidenz der Gedanken ließen sich ihre Träger — man pflegt sie unter dem Namen der italienischen Naturphilosophen zusammenzufassen — von einem ungestümen Drange hinreißen. Dies gilt auch von den Beiden, über die Näheres zu berichten sein wird, den Bedeutendsten und Einflußreichsten von ihnen, Bruno und Campanella.

Giordano Bruno ist 1548 zu Nola in Campanien geboren. Von seinem 15. bis zu seinem 28. Jahre gehörte er dem Dominikanerorden an, entfloh dann dem Kloster, als er sich wegen seiner ketzerischen Ansichten bedroht sah, getrieben von dem Verlangen nach einem äußerlich und innerlich ungebundenen Leben, kehrte nach etwa fünfzehnjährigem Aufenthalte im Auslande (Genf, Paris, London, Marburg, Wittenberg und anderen Orten) nach Italien zurück, wurde von der Inquisition ergriffen und endete nach achtjähriger Haft, während derer er den Versuchen, einen Widerruf von ihm zu erpressen, widerstand, im Jahre 1600 zu Rom auf dem Scheiterhaufen. Als ihm das Todesurtheil gesprochen wurde, erwiderte er: „Ihr zeigt größere Furcht, indem ihr mir das Urtheil verkündet, als ich, indem ich es empfange.“ Außer einem an Obszönitäten reichen Lustspiele hat Bruno mnemotechnische, satirische und philosophische Schriften verfaßt. Von den letzteren sind hervorzuheben: 1. della causa, principio ed uno (über die Ursache, das Prinzip und das Eine), 2. dell' infinito universo e mondi (über das Unendliche, das Universum und die Welten), 3. de triplici minimo. Als ein Zeugniß seiner schwärmerischen Geistesart mag noch die aus Gedichten und sich daran anschließenden Gesprächen bestehende Schrift degli eroici furori (über die heroische Raserei, d. i. die Raserei des in Verlangen nach dem Ewigen und Unendlichen entbrannten Geistes) erwähnt werden, und als ein solches für seinen Hang zu jener Mystik, die mit Hülfe von Zahlen und geometrischen Figuren die Geheimnisse der übersinnlichen Welt enthüllen zu können meint, das Lehrgedicht de monade, numero et figura.

Bruno war zuerst Anhänger des Aristoteles. Dann schien ihm, wie er selbst erzählt, die Ansicht Democrits, der Epicureer, der Stoiker, daß es nur Eine Substanz, die Materie, gebe, und daß alle Bestimmtheiten der Dinge bloße Accidentien der Materie seien, besser begründet zu sein. Nach reiflicher Erwägung habe Er aber die Nothwendigkeit erkannt, zwei Substanzen anzunehmen, die Materie und die Form, denn es müsse etwas vorhanden sein, woraus Alles werde, und ein Anderes, was aus jenem die

Dinge bilde. Was er hier Form nennt, ist jedoch (wovon weiter unten näher die Rede sein wird) etwas wesentlich von dem, was Aristoteles darunter verstanden hatte, Verschiedenes, nämlich die formende Weltseele. Er bekämpfte denn auch fernerhin die aristotelische Lehre. Dieselbe, erklärt er, sei auf bloße Einbildungen gegründet; was sich Treffliches darin finde, sei älteren Ursprungs. Ueber den Aristoteles stellte er fortan den Plato, über diesen aber den Pythagoras, wie er sich denselben nach den Angaben der Neu-Pythagoreer dachte. Wo dessen Lehre, meinte er, von der aus ihr entstandenen platonischen abweiche, sei sie dieser vorzuziehen. Neben Pythagoras und Plato schätzte er von den alten Philosophen besonders den Lucrez. Von den neuen Philosophen stellte er den Nicolaus von Cusa am höchsten, den göttlichen Denker, der selbst den Pythagoras überragen würde, wenn sein Geist nicht durch die Kutte behindert gewesen wäre. In engem Zusammenhange steht andererseits Brunos philosophische Richtung mit der Naturforschung seiner Zeit, insbesondere der astronomischen. Lebhaft ergriff er mit philosophischen Gründen Partei für das copernicanische System, zu dessen Entdeckung ihm übrigens Nicolaus Cusanus mehr als Copernicus gethan zu haben schien, und suchte die neue Vorstellung vom Weltbau durch Verbindung mit der Lehre des Lucrez von der unendlichen Zahl von Welten im unendlichen Raume weiter auszubilden. Die Fixsterne, verkündete er, seien Sonnen, um die, wie um die unsrige, Planeten mit Monden kreisen. Neben naturwissenschaftlichen Einsichten und sinnreichen Hypothesen fehlt es jedoch in seinen Schriften nicht an Einfällen der abenteuerlichsten Art. Es genügte ihm z. B. nicht, die Weltkörper und Weltsysteme für lebende Wesen, die lediglich durch ihre Seelen in Bewegung gesetzt werden, zu erklären, sondern er schrieb ihnen auch Einwirkungen aufeinander zu, die der Begattung der Thiere analog seien. Auch die durch den Neu-Platonismus genährte Neigung seiner Zeit zur Magie findet sich in seinen Schriften wieder, der Glaube an den Einfluß der Kristalle und Edelsteine auf die Stimmungen und Erregungen der Seele, an die Heilung von Krankheiten durch Beschwörungen mit Auflegen von Wurzeln oder Steinen u. dergl. Dagegen hatten die der christlichen Kirche eigenthümlichen Dogmen ihre Macht über ihn verloren.

Die Grundzüge der Lehre Brunos sind derjenigen des Nicolaus von Cusa entnommen. Daß Gott die unendliche Einheit sei, die alles Seiende umfasse; daß in ihm alle Gegensätze, soweit ihre Glieder ein positives Sein bedeuten, zusammenfallen, insbesondere der Gegensatz von Intelligenz und Intelligibelem (oder von Wissen und Gewußtem) sowie derjenige des Möglichen und des Wirklichen, so daß Gott alles wirklich sei, was er sein könne, und der damit identische der Materie und der Form; daß die Welt die Entfaltung oder Zerstreuung der göttlichen Wesensfülle, die dabei

jedoch in ihrer einfachen Einheit bestehen bleibe, sei; daß nichts zwischen Gott und der Welt stehe; daß Gott in jedem Dinge des Universums ganz gegenwärtig sei; daß jedes Ding in einer ihm eigenthümlichen Weise Gott darstelle, daß es also nicht zwei völlig gleiche Dinge gebe; endlich daß diese Natur Gottes und dieses Verhältniß Gottes zur Welt das gewöhnliche Erkenntnißvermögen, dessen wir uns in der Erforschung des Endlichen bedienen, übersteige, daß wir aber ein höheres Vermögen besitzen, mittelst dessen wir uns zu einer, wenn auch nur unvollkommenen Anschauung des Unbegreiflichen erheben können: das Alles sind Ueberzeugungen, die Bruno mit dem Cusaner theilt und oft mit dessen Worten ausspricht. Der Hauptunterschied zwischen ihm und seinem Vorgänger besteht darin, daß er die pantheistische Auffassung nicht wie jener hinterher durch die Unterscheidung der einheitlichen vorweltlichen Materie und der in die Ausdehnung und Zertheilung übergegangenen als zweier Wesenheiten die Immanenz Gottes in der Welt in die Transszendenz verwandelt, und daß er die der supranaturalistischen Theologie angehörenden Lehren von Gottes in Beziehung auf sein Wesen zufälligem Entschlusse zur Schöpfung, von dem zeitlichen Anfange der Welt und von der Endlichkeit des Weltganzen, die Nicolaus mit seinem pantheistischen Grundgedanken verbunden hatte, beseitigt. Was das Erstere betrifft, so redet er zwar gelegentlich so, als ob er mit der Theologie an einen transszendenten Gott glaube und nur denselben von den Betrachtungen der Philosophie, deren Ziel und Grenze die Einheit aller Dinge sei, ausschließe, nennt auch wohl mit Nicolaus die Welt das Bild oder den Schatten Gottes, allein das Ganze seiner Ausführungen macht es unzweifelhaft, daß solche Aeußerungen nur in dem Wunsche, einem Konflikte mit der Kirche aus dem Wege zu gehen oder den kirchlich gesinnten Leser nicht abzustoßen, ihren Ursprung haben. Mit der Behauptung freilich, daß Gott, indem er sich in die Vielheit der endlichen Dinge entfalte, nicht aufhöre, ein in seiner Unendlichkeit einheitliches und in seiner Einheit sich selbst wissendes Wesen zu sein, ist es ihm vollkommener Ernst. Aber diese Behauptung hebt auch den Pantheismus nicht auf. Ist es ein Widerspruch, zu sagen, daß die ausgedehnte Materie, von der jeder Theil jeden anderen von sich ausschließt, doch innerlich ein einheitliches Wesen ohne alles Außer-einander-sein von Theilen sei, so ist es eben ein dem Pantheismus *wesentlicher* Widerspruch. Eine Lehre, die diesen Widerspruch nicht enthält, sollte man nicht Pantheismus nennen. Was den anderen Punkt (die Beseitigung der theologischen Annahmen, durch die Nicolaus seine pantheistische Auffassung eingeschränkt hatte) betrifft, so lehrt Bruno, daß die Entfaltung Gottes zur Welt eine in seinem Wesen gegründete Nothwendigkeit sei, die aber, da sie nicht in einem Gezwungen-werden Gottes durch etwas Anderes bestehe, die Freiheit nicht aufhebe, daß mithin die Welt ewig sei

wie Gott selbst, und daß sie als Entfaltung des unendlichen Gottes selbst unendlich sein müsse.

Die Gedanken, mit denen Bruno, unabhängig von Nicolaus, diese Auffassung Gottes und der Welt näher bestimmt, betreffen theils die Prinzipien oder allgemeinen Mächte, durch deren Scheidung und Verknüpfung das unendliche Eine sich zur Welt entfaltet, theils die allgemeine Natur der Endpunkte der Entfaltung, der individuellen Dinge. Jene können unter dem Titel der Lehre von dem Stoffe und der Form oder von der Materie und der Seele der Welt, diese unter dem der Lehre von den Monaden zusammengefaßt werden.

Die ersteren gehen aus von der Analogie des Universums mit den Werken menschlicher Kunst. Wie diese ist auch das Universum ein geformter Stoff, und die Form kann auch hier dem Stoffe nur durch eine Vernunft, die das oberste Vermögen einer Seele ist, gegeben sein. Die Seele, deren Werk die Welt ist, wirkt aber nicht wie die des Technikers von außen her auf den Stoff, sondern sie ist die Seele der Welt selbst und als solche formt sie die Materie von innen heraus. Sie bringt nicht, wie der Techniker, an der Oberfläche eines Stoffes, der schon von der Natur zu einem Dinge gestaltet ist, z. B. eines Klotzes, Veränderungen hervor, sondern als innerer Künstler ist sie in der an und für sich völlig unbestimmten Materie thätig. Als innerer Künstler wohnt sie im Samenkorn, treibt aus der Wurzel den Stamm, aus dem Stamme die Zweige hervor, bildet von innen heraus die Knospen und entwickelt aus denselben Blätter und Blüthen und Früchte, in gleicher Weise bringt sie aus dem Samen das Thier hervor, und so schafft sie überall in der Welt. In den verschiedenen Theilen der Materie bringt sie nebeneinander und nacheinander die unendliche Mannigfaltigkeit der möglichen Formen, welche die Vollkommenheit des Universums ausmacht, zum Vorschein. Indem sie an dieser Vollkommenheit ihre Lust hat, wird sie niemals müde, alle möglichen Formen aus der Materie hervorzulocken. Es giebt kein Stück Materie, in welchem sie nicht gegenwärtig wäre, so daß aus demselben organisirte Dinge entstehen können; in jedem Tische, jedem Kleidungsstücke, jedem Stücke Leder oder Glas wartet sie darauf, ihre gestaltende Thätigkeit zu entfalten. Jedem wahrhaften Theile der Welt aber, d. i. jedem, der wie die Pflanzen, die Thiere, die Weltkörper, die Sonnensysteme ein einheitliches Individuum bildet, wohnt sie als dessen individuelle Seele ein. Daher kommt auch allen Dingen, die wirkliche Einheiten sind, eine der Weise ihres Seins entsprechende Erkenntnißthätigkeit zu. Vielfach redet Bruno so, als ob er die aristotelische Lehre von den substantiellen Formen erneuere. Allein, wenn er dem Stoffe als zweites Prinzip die allgemein wirkende Form gegenüberstellt, so versteht er darunter die formende Weltseele, und ebenso bezeichnet er mitunter die

den einzelnen Dingen ihre Formen gebenden Seelen selbst als deren Formen. Definirt Aristoteles den Begriff der Seele mittelst desjenigen der Form, so erklärt Bruno umgekehrt das Geformt-sein der Materie aus der Wirksamkeit der mit ihr verbundenen, eine Vielheit von Einzelseelen in sich fassenden Weltseele. Fragt man die Peripatetiker, führt er aus, was denn eigentlich an einem Dinge seine substantielle Form ausmache, so wissen sie nichts Anderes anzugeben als eine Reihe in gewisser Weise vereinigter Bestimmtheiten, die sämmtlich bloße Accidentien der Materie sind, Bestimmtheiten, die an der Materie entstehen und vergehen, und von denen man nichts übrig behält, wenn man die Materie hinwegdenkt. Die substantiellen Formen der Peripatetiker sind gar nichts in der Natur Vorhandenes, sondern bloß logische Gebilde (hypostasirte Begriffe, wie man heute zu sagen pflegt). Man muß hiernach Bruno das Verdienst zugestehen, die aristotelische Erfindung der substantiellen Formen, dieser Wesenheiten, die, wie Leibniz sagte, Niemand versteht, bei Seite geschoben und den alten Gegensatz von Materie und Geist oder von Leib und Seele wieder in die ihm gebührende Bedeutung eingesetzt zu haben. Insofern steht er übrigens noch im Banne der aristotelischen Doktrin, als er, von den wahrnehmbaren Formen der Dinge ausgehend, auf das Dasein eines von der Materie verschiedenen Prinzips, der Seele, schließt und demgemäß die Seele in erster Linie als eine bildende Naturkraft betrachtet, statt in dem Dasein des sich seiner selbst bewußten Ich die erste Gewißheit zu finden und dann eine Erklärung dafür, daß uns materielle Dinge zu existiren scheinen, zu suchen. Die augustinische Lehre von der Gewißheit des eigenen Daseins als der Grundlage aller Gewißheit und Nicolaus Zustimmung zu derselben ist von ihm unbeachtet geblieben. — Nachdem Bruno den Dualismus von Materie und Weltseele entwickelt hat, hebt er ihn wieder auf. Wenn es auch nicht zum Wesen der Weltseele gehören soll, in der Materie zu existiren, wenn vielmehr im Weltganzen wie in jedem Einzelwesen die Seele ein vom Leibe unabhängiges Dasein haben soll, so daß ihr Verhältniß zum Leibe mit dem des Schiffers zum Kahne verglichen werden könne, so sollen doch beide eine und dieselbe Substanz sein, das unendliche Eine, Gott. Zwar giebt es, sagt er, wenn man die Stufenreihe der Natur in absteigender Richtung verfolgt, eine doppelte Substanz, eine geistige und eine körperliche, aber in Summa führen sich beide auf Ein Sein und Eine Wurzel zurück, so daß man es schließlich nicht schwierig finden wird, anzunehmen, daß, wie schon Parmenides gemeint zu haben scheint, das Ganze der Substanz nach Eines sei.

Die Eine Substanz, die sich in die körperliche und die geistige Substanz scheidet, gliedert sich andererseits in die Vielheit der Dinge. Diese Gliederung geht nicht ins Unendliche, kein Ding, mit anderen Worten, ist ins Unendliche

theilbar, sondern jedes Ding, welches nicht selbst eine untheilbare Einheit, eine Monade, ist, ist aus solchen zusammengesetzt. Die Monaden, die Bruno, sofern sie die letzten Elemente des Körperlichen sind, auch Atome nennt, sind unentstanden und unvergänglich. Aus der Lehre von der Einen Substanz, der Materie und der Weltseele scheint zu folgen, daß, wie die Eine Substanz, so auch jede Monade sich in ein körperliches und ein geistiges Wesen spalte und dabei doch eine einzige einfache Substanz bleibe, und das wird auch wohl die Ansicht Brunos gewesen sein, doch möchte in seinen Schriften eine klare und bestimmte Auskunft über diesen Punkt nicht zu finden sein; gewiß ist nur, daß die Monaden nicht, wie die Atome des Lucrez, starre Körperchen, sondern lebende Kräfte sein sollen. Die Veränderung der zwischen den Monaden bestehenden Verhältnisse ist das einzige äußere Geschehen. Diese Veränderungen aber haben ihre Ursache in den Beziehungen, in denen die Monaden durch ihre inneren Eigenthümlichkeiten zu einander stehen, indem sie sich denselben zufolge suchen und fliehen. Monaden sind auch die Seelen der aus Monaden zusammengesetzten Dinge, welche, wie die Pflanzen, die Thiere, die Erde, die Sterne, die Sonnensysteme, wahrhafte Theile der Natur sind (siehe oben). Die Seele ist in dem Monadenkomplexe, der ihren Leib ausmacht, so enthalten, daß sie sich mit ihrer bildenden und bewegenden Thätigkeit von einem Punkte aus durch denselben ausdehnt. Daraus, daß sie eine Monade ist, folgt die Unsterblichkeit der Seele. Der Tod ist nur eine Zusammenziehung der Seele in den Mittelpunkt ihrer bisherigen Wirkungssphäre. Sie erwacht zu neuem Leben, sobald die Umstände ihr gestatten, wiederum Monaden an sich zu ziehen und so ihre Wirkungssphäre wieder auszudehnen und sich einen neuen Leib zu bilden. Thierseelen können auf diese Weise zu Menschenseelen, Menschenseelen zu Thierseelen werden. Das Loos, welches uns in dieser Hinsicht beschieden ist, ob wir wieder als ein Mensch oder als ein Thier zu neuem Leben erwachen, ob wir, wenn wir wieder Mensch werden, auf eine höhere Stufe der Menschennatur emporsteigen oder auf eine niedrigere herabsinken, ob wir auf der Erde bleiben oder auf einen besseren Stern versetzt werden, hängt davon ab, was wir in dem jetzigen Leben selbst aus uns machen.

Thomas Campanella ist geboren 1568 in Calabrien. Wie sein Landsmann Bruno gehörte er dem Dominikanerorden an. In seinem dreißigsten Jahre wurde er, allem Anschein nach unschuldig, von der spanischen Regierung in Neapel politischer Umtriebe angeklagt und gefangen gesetzt. Erst nach 27jähriger, zum Theil schwerer Kerkerhaft, während derer mehrmals vergeblich versucht wurde, ihn durch die Folter zum Geständniß zu bringen, erlangte er die Freiheit wieder. Er ist 1639 in Paris, wohin er sich vor neuen Verfolgungen der spanischen Regierung gerettet hatte, gestorben. Die Zahl seiner Schriften ist groß, doch kann man seine

philosophischen Ansichten zur Genüge aus Einer derselben, der philosophia universalis seu metaphysica, kennen lernen.

Campanella war ein streng kirchlicher Philosoph. Zwar schied er, wie Nicolaus Cusanus und Andere vor ihm, zwischen der Wissenschaft der natürlichen Vernunft und der Theologie, entsprechend der zwiefachen Offenbarung Gottes, der Offenbarung in der Natur und derjenigen in der heiligen Schrift, aber zugleich bestimmte er das Verhältniß beider mit dem scholastischen Worte, daß die Philosophie die Magd der Theologie sei. Und wenn auch jede von beiden der anderen zur Probe der Wahrheit dienen sollte, so stand ihm doch fest, daß schließlich sich die weltliche Wissenschaft nach der göttlichen zu richten habe. Demgemäß verschmähte er es denn auch nicht, sich für seine Behauptungen im Gebiete der ersteren auf Aussprüche der heiligen Väter zu berufen, und fügte sich willig den Entscheidungen der Kirche. So galt ihm das copernicanische System für eine abgethane Sache, nachdem die Kirche Galilei zum Widerruf gezwungen hatte. Ein Zeugniß seiner kirchlichen Gesinnung sind vor Allem seine politischen Lehren. Nach denselben ist dem Papste nicht bloß in den geistlichen, sondern auch in den weltlichen Dingen von Gott die Herrschaft über die Erde übertragen; wie in geistlichen Dingen die Concilien, so haben in weltlichen die Fürsten sich seinen Entscheidungen und Anordnungen zu unterwerfen; wie nur Eine Kirche, so sollte es auch nur Einen Staat geben, das Oberhaupt beider aber der Papst sein. Campanella unterscheidet sich in seinem Verhältnisse zur Philosophie von den ihm sonst verwandten Denkern seiner Zeit, insbesondere von Bruno, ferner dadurch, daß er es auf die Ausführung eines umfassenden Systems, dessen Gliederung er in dem Werke, welches seine Grundlage bilden sollte, der Universalphilosophie oder Metaphysik, angiebt, in mehr schulmäßiger Form abgesehen hatte. Zu dem großen Umfange seiner Arbeiten steht jedoch der Bestand an eigenen Gedanken einigermaßen in Mißverhältniß, und dem systematischen Gefüge seiner Lehren fehlt es an innerem Zusammenhange und an Zusammenstimmung. Daß er auch den Aberglauben seiner Zeit und den Hang zu mystischen Theorien theilte, würde man schon daraus entnehmen können, daß unter den Wissenschaften, denen er eine Stelle in seinem System vorbehält, auch die Magie und die Astrologie vorkommen.

Die Universalphilosophie Campanellas beginnt mit der Darlegung der Zweifelsgründe gegen die Möglichkeit der Erkenntniß. Er zeigt sich hierbei in den skeptischen Erwägungen der Alten wohlbewandert. Insbesondere weiß er, daß uns die Sinne unmittelbar nicht über das Dasein von Dingen außer uns und über die Beschaffenheit solcher Dinge, sondern nur über unsere eigenen Zustände belehren können. Im Anschlusse an

Augustin weist er dann nach, daß es doch Eine Gewißheit gebe, welche unerschütterlich sei, die Gewißheit, daß wir selbst sind, und zwar als in beschränkter Weise vermögende, wissende und wollende Wesen sind, wozu auch gehört, daß wir die Zustände, in die wir uns durch die Sinne versetzt finden, wirklich haben, oder daß die sinnlichen Erscheinungen der Dinge, die wir in uns finden, wirklich in uns sind. Auch Augustinus Unterscheidung des äußeren und des inneren Sinnes eignet er sich an.

Von dem eigenen Dasein schließt Campanella auf dasjenige Gottes. Als ein eingeschränktes Wesen, welches Vieles nicht ist, bin ich eine Verbindung von Seiendem und Nichts, wenn es auch unbegreiflich ist, wie das Nicht-sein, das seinem Begriffe nach nicht ist, doch an den Dingen zu einem gewissen Sein gelangen kann. Das ein Nicht-sein an sich habende Seiende setzt aber ein schlechthin Seiendes voraus, ein mit keinem Nicht-sein, keiner Negation behaftetes, ein Seiendes mithin, welches alles Sein in sich faßt, außer welchem nichts ist, auch nicht das Nichts, da das absolute Nichts gar nicht ist, und welches, da alle Unterschiede auf der Verbindung von Sein und Nicht-sein beruhen, schlechthin einfach ist. Da ferner nach dem Zeugnisse unseres inneren Sinnes das beschränkte Sein in beschränktem Vermögen, Wissen und Wollen besteht, so kommt dem unbeschränkt Seienden unbeschränktes Vermögen, Wissen und Wollen und mit dem letzteren unbeschränkte Güte zu. Das schlechthin Seiende, ohne welches nichts wäre, ist also ein unendliches, allgegenwärtiges, allmächtiges, allwissendes, allgütiges Wesen, d. i. Gott. Das Dasein Gottes folgt auch daraus, daß ich den Begriff Gottes besitze (nicht, wie der ontologische Beweis meint, aus der bloßen Definition, die den Inhalt des Begriffes Gottes feststellt, sondern aus der Thatsache, daß dieser Begriff sich in meinem Geiste findet), denn ein beschränktes Wesen ist nicht im Stande, den Gedanken des Schrankenlosen hervorzubringen, derselbe kann mir nur durch dieses Wesen selbst gegeben sein.

Die Auffassung vom Wesen Gottes und dem Verhältnisse Gottes zu den Dingen der Welt, welche dieser Beweis enthält, stimmt offenbar im Wesentlichen mit der Nicolaus von Cusa und Giordano Bruno gemeinsamen überein. Die Uebereinstimmung tritt noch deutlicher in den weiteren Ausführungen Campanellas hervor. Nach denselben gehört alles Positive, was zu irgend einem beschränkten Dinge gehört, auch zu Gott; die endlichen Dinge der Welt entstehen nicht in der Weise, daß ihr positives Sein, sondern in der, daß durch Verbindung des Seins mit dem Nichts ihre Einschränkung hervorgebracht wird; Gottes Thun (Nicolaus hatte gesagt: Gottes Schaffen) ist sein Existiren, sein Existiren ist ein bleibendes Thun, sein Thun fließendes Existiren; Gott ist Alles, ausgenommen nur die Unvollkommenheit der Dinge (d. i. ihre Endlichkeit, ihre Verbindung mit der

nihilitas), die wir fälschlich für wahres Sein nehmen. Auch damit, daß diese Auffassung mystisch ist, d. h. daß sie die Kraft der natürlichen Vernunft übersteigt und ein höheres Vermögen, das sich dem göttlichen Lichte öffnet, erfordert, ist Campanella einverstanden, wenn er auch diesen Gedanken weniger als Bruno und vollends weniger als Nicolaus hervorhebt. Wie Nicolaus glaubte Campanella ferner mit den eben angeführten Bestimmungen über das Verhältniß Gottes zur Welt die theologische Lehre von der Schöpfung, daß nämlich die Welt nicht von Ewigkeit her als eine nothwendige Folge des Wesens Gottes bestehe, sondern vor einer gewissen Zahl von Jahren durch Gottes freien Willen ins Dasein gerufen sei, vereinigen zu können. Und wie jener meinte er, nachdem er gelehrt hatte, daß alle Dinge ihrem positiven Sein nach in Gott seien und Gott in allen Dingen, doch wieder von der Welt als einem von Gott aus sich herausgesetzten Werke reden zu dürfen, als ob das positive Sein zweimal da sei, in einfacher Einheit und daneben durch die Verbindung mit dem Nichts in die vielen Dinge zerlegt.

Ueber den Hervorgang der Welt aus der einfachen Einheit des göttlichen Wesens weiß Campanella Ausführliches zu berichten. Es genügt, aus diesem Theile seines Systems anzuführen, daß derselbe, sich der neuplatonischen Emanationslehre wieder nähernd, zwischen Gott und die Welt eine urbildliche Welt, neun Engelchöre, ein Reich reiner Geister, eine Weltseele und den Raum mit den geometrischen Gestalten, die in der Körperwelt zur Anwendung kommen sollen, einschiebt.

Die beschränkten Dinge, die das Endprodukt der Schöpferthätigkeit oder der Aufnahme des Nicht-seins in das Sein bilden, müssen wir uns nach Campanella sämmtlich nach der Analogie unserer selbst, wie wir uns durch den inneren Sinn erkennen, denken. Denn in dem Allgemeinsten, was wir mit dem inneren Sinne in uns finden, besteht das beschränkte Sein überhaupt. Dieses Allgemeinste aber ist das beschränkte Vermögen, Wissen und Wollen. Demnach kommt auch allen Körpern mindestens die unterste Stufe des beschränkten Wissens, d. i. die Empfindung ihrer selbst in den leidenden Zuständen, in die sie versetzt sind, zu, und ein Streben, sich selbst zu erhalten und zu fördern, welches in Beziehung auf andere Dinge Sympathie und Antipathie ist. Sympathie und Antipathie, Liebe und Haß, sind die Ursache aller Naturvorgänge. Auch die Beobachtung lehrt uns, wie die scheinbar todten Dinge doch in einigem Grade empfinden und mit Neigungen und Abneigungen erfüllt sind. Wie ließe es sich z. B. anders erklären, daß ein über eine Trommel gespanntes Schafsfell zerreißt, wenn daneben eine mit Wolfsfell gespannte Trommel geschlagen wird? Selbst dem bloßen Raume kommt Empfinden und Begehren zu, denn wie könnte er sonst jene Scheu vor dem Leeren haben,

die das Steigen des Wassers im Pumpenrohre verursacht? Müssen wir so den Körpern seelische Natur zuschreiben, so umgekehrt den Seelen körperliche. Die mit einem Körper verbundene Seele ist selbst ein Körper, der sich aber von jenem, den er durchdringt, durch seine feine hauchartige Beschaffenheit unterscheidet. Auf die Körperlichkeit der Seele können wir auch daraus schließen, daß sie Einwirkungen von Körpern erleidet und dadurch mehr oder weniger ähnliche Bilder derselben in sich aufnimmt. Von der Seele unterscheidet jedoch Campanella (in Uebereinstimmung mit Aristoteles, den er sonst nicht minder eifrig, als es Bruno gethan hatte, bekämpft) den unsterblichen Geist, dessen Besitz den Vorzug des Menschen vor allen anderen Dingen bildet. Durch den Geist erst ist der Mensch zu wahrhafter Selbsterkenntniß befähigt, während bei den Thieren die auf dem inneren Sinne beruhende Selbsterkenntniß unter der äußeren Wahrnehmung gleichsam verschüttet ist, — zu der Besinnung auf sich selbst, daß er ein beschränktes Wesen ist, durch die er zum Gedanken des Unendlichen gelangt und so sich über seine eigene Einschränkung erhebt. Der Geist ist immateriell wie Gott und kommt durch eine unsagbare Emanation Gottes zur Seele hinzu.

Als eine Fortsetzung seiner Lehre von der allgemeinen Natur der Dinge kann man die Ansichten betrachten, welche Campanella außer denjenigen, die den Ausgangspunkt seiner Metaphysik bilden, über das Erkennen entwickelt. Der wesentlichste Inhalt derselben läßt sich in den Satz zusammenfassen, daß alle Erkenntnißthätigkeiten der Seele, das Einbilden, das sich Erinnern, das Verbinden der sinnlichen Wahrnehmungen zu Erfahrungen, das Denken, aus den Empfindungen der Sinne, der äußeren und des inneren, hervorgehen, ja selbst nichts Anderes als Verrichtungen der Sinne sind, daß sich aber im Menschen mit der Erkenntnißthätigkeit der Seele diejenige des sich zum Unendlichen erhebenden Geistes in einer nicht näher dargelegten Weise verbindet. —

Wie in Italien, so fand auch in Deutschland im sechzehnten Jahrhundert und weiterhin die mystische Geistesrichtung Vertreter, die sich berufen glaubten, neue Tiefen der Erkenntniß Gottes und des Seins Gottes in den Dingen zu erschließen. Der bedeutendste von ihnen ist **Jakob Böhme** (geboren bei Görlitz 1575, gestorben daselbst 1624, ein ungelehrter Mann, seines Standes Schuhmachermeister), dessen Enthüllungen über die Dreieinigkeit oder das Verhältniß, in welches Gott nach der Nothwendigkeit seines Wesens zu sich selbst tritt, über die von göttlichen Kräften erfüllte Natur und namentlich über den Ursprung des Gegensatzes des Guten und des Bösen aus Gott, das siebzehnte Jahrhundert hindurch manche Anhänger, auch unter den Gelehrten, gefunden haben, und dann wieder in dem unsrigen (durch Schelling, Baader u. A.) als Quellen der tiefsten Erkenntniß

empfohlen worden sind. Es waren Männer, die von jener religiösen Schwärmerei ergriffen waren, welche in der protestantischen Kirche bald nach ihrer Begründung aufkam, Geistesverwandte der Bilderstürmer und Wiedertäufer, doch ohne deren Eifer in Sachen der kirchlichen Gestaltung des religiösen Lebens. Wie die italienischen Naturphilosophen standen sie unter dem Einflusse des Neu-Platonismus. Besonders haben Gedanken des Dionysius Areopagita, Scotus Erigena und Nicolaus von Cusa Eingang bei ihnen gefunden. Eine große Anziehungskraft übte ferner jene besonders durch den Arzt Paracelsus (1493 bis 1541) zu großem Ansehen gelangte Naturbetrachtung auf sie aus, in der sich wissenschaftliche, namentlich den chemischen Erscheinungen zugewandte Forschungen mit altem Aberglauben und neu-platonischer und kabbalistischer Magie mischten. Der äußere und der innere Zusammenhang der Bestrebungen dieser protestantischen Mystiker mit denjenigen, welche aus dem Triebe nach Erkenntnissen, die den Anforderungen und den Bedürfnissen der natürlichen Vernunft entsprechen, hervorgegangen sind, ist indessen ein zu loser, als daß die Geschichte der Philosophie ein näheres Interesse an ihnen zu nehmen hätte. —

Zu den Vorläufern der neueren Philosophie ist es wohl das Richtigste noch drei nicht zu den bis jetzt erwähnten Gruppen gehörende einflußreiche Männer zu rechnen: einen Zeitgenossen Campanellas und Jacob Böhmes, Baco von Verulam, und zwei Zeitgenossen und Gegner des Cartesius, Hobbes und Gassendi.

Francis Bacon ist geboren 1561 zu London. Unter Jacob I. stieg er bis zu dem hohen Amte des Großkanzlers empor und wurde zum Baron von Verulam ernannt. Der Bestechlichkeit angeklagt und vom Parlamente schuldig befunden, und zwar, nach seinem eigenen Geständnisse, mit Recht, wenn auch die Umstände seine Vergehen in einem milderen Lichte erscheinen lassen, verlor er seine Aemter und führte seitdem ein zurückgezogenes Leben. Er ist gestorben 1626, fünf Jahre nach seiner Verurtheilung.

Baco reiht sich den italienischen Naturphilosophen insofern an, als auch seiner wissenschaftlichen Thätigkeit der Widerwille gegen den scholastischen Betrieb der Wissenschaft und das Interesse für die selbstständige Erforschung der Natur die Richtung gegeben, und als andererseits auch er sich doch nicht vollständig dem Einflusse der scholastischen Denkweise zu entziehen vermocht hat. Was ihn von denselben trennt, ist zunächst der Gegenstand derjenigen seiner Arbeiten, auf denen sein Ruhm beruht und durch die er auf den Fortgang der Wissenschaften eingewirkt hat. Denn diesen bildet nicht die Natur, sondern die Erkenntniß der Natur und die Erkenntniß überhaupt; — nicht die Naturwissenschaft ist das Gebiet seiner Erfolge, sondern die Logik, bestimmter der von der Gliederung des Systems der

Wissenschaften und von der Methode der Naturforschung und der Forschung überhaupt handelnde Theil der Logik. Zweitens unterscheidet er sich von den italienischen Naturphilosophen durch seine Ansicht, daß die Aufgabe der Wissenschaft lediglich in der Sammlung für die Vernunft zufälliger Thatsachen und der Ableitung allgemeiner Sätze aus denselben durch das induktive Verfahren bestehe, daß also die Vernunft weder von einem höheren mystischen Vermögen Belehrung empfangen könne noch in sich selbst eine Quelle der Erkenntniß besitze, mit Einem Worte durch seinen Empirismus.

Baco glaubte erkannt zu haben, daß die Wissenschaft sich bisher auf ganz falschem Wege befunden habe, und daß es nöthig sei, wieder ganz von vorn anzufangen. Man habe, führt er in dieser Hinsicht unter Anderem aus, bisher weder das wahre Ziel der Wissenschaft ins Auge gefaßt, welches darin bestehe, das Leben mit neuen Erfindungen und Hülfsmitteln zu bereichern, noch sich des rechten Verfahrens bedient, da noch kein Sterblicher ernsthaft darauf bedacht gewesen sei, dem menschlichen Erkenntnißvermögen einen sicheren Weg von der sinnlichen Wahrnehmung und der geordneten Erfahrung aus zu öffnen und zu bahnen. Sehe man sich die Fülle von Büchern, die es in allen Wissenschaften und Künsten gebe, genauer an, so finde man, daß darin immer wieder dasselbe auf verschiedene Weise abgehandelt werde. Die Wissenschaft, die uns hauptsächlich von den Griechen überkommen sei, sei nicht über das Kindesalter hinausgekommen, und nach Art der Kinder sei sie bereit zum Schwatzen; es fehle ihr die zum Zeugen nöthige Kraft und Reife; reich sei sie an Streitigkeiten, aber unfruchtbar an nützlichen Werken. Manche Entdeckungen seien freilich schon im Laufe der Jahrhunderte gemacht, aber nur in dem, was den Sinnen näher liege und in das Gebiet der gewöhnlichen Vorstellungen falle. Gleichsam der Hülfe der Magnetnadel noch entbehrend, habe die Wissenschaft bisher nur die kleinen Binnenmeere befahren. Damit sie das Entferntere und das Verborgenere finde, müsse eine bessere Verfahrungsweise des menschlichen Erkenntnißvermögens eingeführt werden.

Das neue Zeitalter der Wissenschaft nun herbeizuführen, ist der Zweck des unvollendet gebliebenen Werkes, welchem Baco den Titel Instauratio magna gab. Dasselbe war auf sechs Theile berechnet. Der erste, als dessen Gegenstand der Plan des Ganzen die Eintheilung der Wissenschaften bezeichnet, oder der, nach einer ausführlicheren Angabe, den globus intellectualis darstellen und zeigen sollte, wie manche Gebiete desselben noch ganz unerforscht seien, und wie viel in allen noch zu thun übrig bleibe, ist unter dem Titel de dignitate et augmentis scientiarum erschienen. Der zweite, novum organum sive indicia vera de interpretatione naturae betitelte, dessen Gegenstand die Methode der neuen Wissenschaft bildet, ist von Baco in unvollendeter Gestalt veröffentlicht worden. Die

nächsten drei Theile, welche die Ausführung der neuen Wissenschaft durch eine Beschreibung der Natur, durch Beispiele von der Anwendung der im novum organum dargelegten Methode und (wie es scheint) durch eine vorläufige Darstellung der bereits mit Hülfe dieser Methode gewonnenen Bereicherungen des Wissens begründen und vorbereiten sollten, hat er nicht als solche bearbeitet, doch liegen in einer Reihe von Abhandlungen Vorarbeiten für dieselben vor. Den sechsten Theil endlich, die durch die vorhergehenden geforderte und eingeleitete Wissenschaft selbst, die philosophia secunda sive scientia activa, auszuführen, erklärt er gar nicht ins Auge gefaßt zu haben. Er betrachtete die Vollendung desselben als das Werk künftiger Jahrhunderte.

Aus dem ersten Theile ist zunächst bemerkenswerth die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie. Die Wissenschaft überhaupt, welche auf die Ermittelung und Sammlung der Thatsachen folgt, erforscht die Ursachen. Diese nun sind theils übernatürliche, theils natürliche. Mit jenen hat es die Offenbarungstheologie, mit den anderen die Philosophie (d. i. die Wissenschaft im engeren Sinne des Wortes, die eigentliches Wissen gewährende Wissenschaft) zu thun. Auch die letztere hat von Gott zu handeln; sie muß eine natürliche Theologie enthalten, deren Aufgabe sich jedoch darauf beschränkt, die göttliche Weisheit in den Werken der Natur nachzuweisen und so den Atheismus zu widerlegen. Die Philosophie nun und die Offenbarungstheologie will Baco, wie seit Wilhelm von Occam Viele, z. B. Campanella, völlig von einander getrennt gehalten haben, was jedoch nicht ausschließen soll, daß die Philosophie in dem von der Moralität handelnden Theile (und wohl auch in der natürlichen Theologie) der Theologie wie eine Magd Dienste leiste. Durch die Vermischung beider, meint er, werde in der einen der Glaube, in der anderen das Wissen geschädigt. Die Wahrheit der Glaubenslehren ist uns durch die göttliche Offenbarung verbürgt. Daß wir dieselben nicht durchweg mit der Vernunft in Einklang bringen können, hebt unsere Verpflichtung, sie anzunehmen, nicht auf; vielmehr je ungereimter und unglaublicher ein göttliches Mysterium ist, um so mehr ehren wir Gott, indem wir es annehmen, und um so edler ist der Sieg des Glaubens. Zu den Gegenständen, welche die Philosophie der Theologie überlassen müsse, rechnet Baco auch die vernünftige Seele, von der er mit Campanella annimmt, daß sie durch einen Hauch Gottes zu der sinnlichen, die materieller Natur sei, hinzukomme; doch hält ihn dies nicht ab, unter den Theilen der Philosophie auch Logik und Ethik aufzuzählen.

Zweitens ist aus Bacos Eintheilung der Wissenschaften hervorzuheben, daß unter den Gliedern derselben auch die philosophia prima und die Metaphysik vorkommen. Die erstere, die er die gemeinsame Mutter aller

nennt, soll von den allgemeinen Begriffen und Grundsätzen, die in allen oder doch in mehreren Wissenschaften zur Anwendung kommen, handeln. Solche Begriffe sind z. B. die des Seienden und Nicht-seienden, des Möglichen und des Unmöglichen, des Aehnlichen und des Unähnlichen, des Identischen und Verschiedenen, des Vielen und des Wenigen. Ein allgemeines Axiom ist z. B. der Satz: „Ungleiches zu Gleichem hinzugefügt, giebt Ungleiches“, denn daß derselbe nicht bloß mathematisch ist, erhellt daraus, daß der ethische Satz: „Es ist unbillig, gleiche Vergehen ungleich zu bestrafen“ eine Anwendung von ihm ist; ferner der Satz „Zwei in demselben Dritten Uebereinstimmende stimmen untereinander überein“, der in der Mathematik gilt, aber auch die Grundlage der Lehre von den Schlüssen bildet; oder der Satz: „Alles verändert sich, nichts vergeht“, der in der Physik die Fassung: „Das Quantum der Natur wird weder vermehrt noch vermindert“ erhält, in der natürlichen Theologie aber lautet „Etwas aus Nichts machen und Etwas in Nichts verwandeln sind Werke der Allmacht“. Die philosophia prima soll sich mit diesen allgemeinen Begriffen und Grundsätzen aber nicht in der bisherigen unfruchtbaren Weise beschäftigen. Wie das gemeint ist, erhellt aus den Beispielen, daß die Untersuchung über das Viele und Wenige den Grund ermitteln soll, warum es auf der Erde viel Eisen und wenig Gold, viel Gras und wenig Rosen giebt, oder daß aus der Erörterung der Begriffe des Aehnlichen und des Unähnlichen erhellen soll, warum es in der Natur Zwischenformen wie die Fledermäuse, die Seehunde, die fliegenden Fische giebt. Von der philosophia prima oder der allgemeinen Wissenschaft unterscheidet Baco die Metaphysik. An die erstere läßt er nämlich drei besondere Wissenschaften sich schließen, die natürliche Theologie, welche Gott, die Naturgeschichte, welche die Natur, und eine dritte, welche den Menschen nach Leib und Seele zum Gegenstande hat, und die Naturphilosophie theilt er in die Physik, mit der sich als operative (praktische) Doktrin die Mechanik und als Anhang die Mathematik verbinden, und die Metaphysik, zu der als operative Doktrin die natürliche Magie gehört. Die Physik und die Metaphysik unterscheiden sich so, daß jene die Natur hinsichtlich der Stoffe und der wirkenden Ursachen, diese dieselbe hinsichtlich der Formen und der Endursachen (Zwecke) untersucht. Unter Form versteht Baco aber etwas ganz Anderes als die Aristoteliker. Form einer Beschaffenheit nennt er das Ganze der Umstände, deren unausbleibliche Folge diese Beschaffenheit ist, und ohne welche dieselbe nicht eintritt. Da z. B. die weiße Farbe entsteht nicht bloß, wenn Luft und pulverisirtes Glas sich mischen, sondern auch wenn Wasser durch Zertheilung und durch Beimischung von Luft zu Schaum wird, so bildet keine dieser beiden Gruppen von Umständen und Bedingungen die Form der weißen

Farbe, dieselbe besteht vielmehr in dem Allgemeineren, daß überhaupt, wenn zwei durchsichtige Körper auf gewisse Weise gemischt werden, ein weißer Körper entsteht. Das Besondere, worauf sich in einem bestimmten Falle das Dasein der weißen Farbe zurückführen läßt, wie die feine Mischung von Wasser und Luft im Schaume, bildet nicht die Form sondern die wirkende Ursache, welche somit nichts Anderes als ein Vehiculum der Form ist. Die Formen sind demnach das mehr Abstrakte und Beständige, die wirkenden Ursachen mehr das Konkrete und Fließende.

Daß diese Bestimmungen über die Gliederung des Systems der Wissenschaften mancherlei Bedenken herausfordern, liegt auf der Hand. Es erscheint doch mindestens seltsam, daß die erste oder allgemeine Philosophie von der Seltenheit des Goldes, von den Fledermäusen und fliegenden Fischen zu reden haben soll. Nicht minder befremdend ist es, daß die Mathematik ein bloßer Appendix der Physik sein, und daß die Medizin, als ein Theil der Wissenschaft vom Menschen, nicht zur Naturwissenschaft gehören soll. Schwer verständlich ist es, wie die teleologische Naturbetrachtung zwei Wissenschaften zugewiesen werden kann, deren eine, die natürliche Theologie, der Naturwissenschaft nebengeordnet, und deren andere, die Metaphysik, derselben untergeordnet wird. Als eine willkürliche Anordnung erscheint es, wenn die Forschung nach den Formen in dem angegebenen Sinne des Wortes von derjenigen nach den wirkenden Ursachen getrennt und mit der auf die Zweckmäßigkeit der Dinge gerichteten verbunden wird, wenn z. B. die Erkenntniß, daß die weiße Farbe des Schaumes ihre Ursache in der Mischung von Wasser- und Lufttheilchen hat, der Physik, und die allgemeinere, daß überhaupt die weiße Farbe eine Eigenthümlichkeit der auf gewisse Weise aus verschiedenartigen durchsichtigen Theilchen zusammengesetzten Körper sei, gleich derjenigen, welche die Zweckmäßigkeit der Wimpern für das Auge zum Inhalte hat, der Metaphysik zugewiesen wird. Viel schwerer aber als diese und andere Mängel, an welchen die in der Schrift über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften aufgestellte Uebersicht über den globus intellectualis leidet, fällt der Widerspruch zwischen derselben und den Ansichten des Neuen Organon für die Beurtheilung der Wissenschaftslehre Bacos ins Gewicht. Dieses Werk nämlich beseitigt stillschweigend die Erste Philosophie und die natürliche Theologie, indem es die Naturphilosophie für die große Mutter aller Wissenschaften, für den Stamm, von welchem abgelöst keine der besonderen Wissenschaften mehr gedeihen könne, erklärt, und innerhalb der Naturphilosophie hebt es die Metaphysik auf, indem es den teleologischen Gesichtspunkt in der Erklärung der Naturerscheinungen schlechthin verwirft und nicht mehr daran denkt, die Erforschung der Formen von derjenigen der wirkenden Ursachen zu trennen.

Das Neue Organon hat zwei Bücher. Das erste, welches Baco selbst als den niederreißenden Theil seiner Instauratio bezeichnet, handelt von den Idolen, d. i. den Trugbildern oder den Einbildungen und Vorurtheilen, die dem Fortschritte der Wissenschaften im Wege stehen, insbesondere von dem verderblichen Einflusse der platonischen und dem noch verderblicheren der aristotelischen Philosophie. Das zweite enthält die Regeln der Kunst, die Natur zu interpretiren, d. i. der induktiven Methode, welche an die Stelle des bisher so bezeichneten, von Aristoteles beschriebenen unmethodischen, kindlichen Verfahrens, des Fortganges von der bloßen Aufzählung einer Reihe übereinstimmender Fälle zu einem allgemeinen Satze, treten soll. Die Ausführungen über die Idole haben mehr den Charakter einer Vorrede als den einer wissenschaftlichen Abhandlung, und bezüglich derjenigen über die induktive Methode besteht jetzt wohl allgemeine Uebereinstimmung darüber, daß die Naturwissenschaft von dem, was sie Eigenthümliches enthalten, ganz und gar keinen Gebrauch machen kann. Ein Hauptmangel der baconischen Theorie der naturwissenschaftlichen Methode besteht darin, daß ihr das Verständniß für die mathematische Seite der Naturforschung vollständig fehlt. Die Mathematik soll ein bloßer Anhang der Physik sein; es wird trotzdem zwar von ihr verlangt, daß sie der Physik Dienste leiste, aber andererseits wird vor ihrer Anwendung gewarnt; die Naturphilosophie werde durch die Vermischung mit der Mathematik ebenso sehr wie durch die aristotelische Vermischung mit der Logik und die platonische mit der natürlichen Theologie verdorben; selbst in der Astronomie und der Optik habe man zu viel auf die Mathematiker gehört. Wie wenig Baco der Mann dazu war, der Naturwissenschaft den richtigen Weg zu zeigen, kann man auch daraus ersehen, daß er mit den italienischen Naturphilosophen die letzten Ursachen der Naturvorgänge in seelischen Thätigkeiten der Materie, Sympathie und Antipathie der Dinge, erblickte und dem astrologischen und anderem Aberglauben zugethan war, dagegen das copernicanische System für ein aus der Neigung, Mathematik anzuwenden, und dem Vorurtheile, daß die Natur das Einfache und Gleichförmige bevorzuge, entsprungene Erdichtung erklärte und den großen Naturforschern seiner Zeit (Kepler, Galilei, Harvey, Gilbert), in deren Werken er die wahre Methode hätte studiren können, mehr Geringschätzung als Anerkennung bezeigte. Vollends seinen eigenen naturwissenschaftlichen Leistungen ist es unwiderleglich nachgewiesen, daß sie durchaus dilettantischer Art sind.

Baco hat gewiß in nicht geringem Maße dazu beigetragen, das Interesse für die selbständige Erfahrungswissenschaft zu befestigen und zu verbreiten, wenngleich die Führer der Naturforschung seiner wie der späteren Zeit von seinen Vorschlägen und Anweisungen kaum Notiz ge-

nommen haben. Ohne Zweifel haben seine im Ganzen leicht verständlichen, an unterhaltenden Bildern und Vergleichungen reichen Schriften mit ihren dringenden Aufforderungen, sich von der scholastischen Art des Studiums abzuwenden, ihren Ermahnungen, der überschätzten Wissenschaft des Alterthums den Abschied zu geben und der eigenen Kraft zu vertrauen, ihren Ausmalungen lockender Aussichten auf ein die Natur in ihrer Fülle abbildendes und dem Menschen Macht und Wohlstand gewährendes Wissen einen beträchtlichen Antheil an der Umwandlung der allgemeinen Denkweise, die sich in seinem Zeitalter vollzog. Aber zu den hervorragenden Philosophen wird man ihn nicht rechnen, wenn man erwägt, wie völlig es ihm an Verständniß für die wichtigsten Aufgaben der Philosophie gebrach, wie ihm selbst in der Erkenntnißlehre, die das alleinige Gebiet seiner Untersuchungen bildete, alle tieferen Probleme verborgen blieben, wie er die Natur der Mathematik, der Logik, der Ethik, der Metaphysik verkannte, wenn er von diesen Wissenschaften verlangte, daß sie sich des induktiven Verfahrens der Naturwissenschaft bedienten, wie es ihm entging, daß er selbst fortwährend allgemeine Begriffe, Eintheilungen und Sätze, die sich ihm nicht durch die von ihm beschriebene Induktion ergeben hatten, voraussetzte und so Schritt vor Schritt gegen seine eigenen Regeln fehlte, wie er sich von Anfang bis zu Ende durch vorgefaßte Meinungen leiten ließ, die in keiner Weise ein Vorrecht vor den Idolen, von denen er die Wissenschaft reinigen wollte, beanspruchen konnten.

Thomas Hobbes ist geboren 1588 zu Malmesbury, gestorben 1679 (zwei Jahre später als Spinoza, 91jährig). Als junger Mann und später noch einmal war er Erzieher und Reisebegleiter; sonst hat er kein Amt bekleidet. Er hat wiederholt längere Zeit in Paris gelebt und daselbst mit hervorragenden Gelehrten, u. A. mit Gassendi, verkehrt. Auch zu Baco stand er in freundschaftlicher Beziehung. Die wichtigsten seiner philosophischen Schriften sind: de cive (1647), de corpore (1655), de homine (1658), Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis (englisch 1651, lateinisch 1670). Die Schriften de corpore, de homine, de cive hat er in dieser Reihenfolge unter dem Titel Elementa philosophiae vereinigt. Der Leviathan unterscheidet sich von de cive hauptsächlich durch ausführliche theologisch-politische Erörterungen. Von den kleineren Arbeiten Hobbes' sind die Einwürfe zu erwähnen, welche er gegen die Meditationes des Cartesius, deren Manuskript ihm zur Prüfung vorgelegt worden war, erhob, und welche Cartesius nebst den auf gleiche Art veranlaßten Einwürfen anderer Gelehrter und seinen Antworten als Anhang jenes Werkes veröffentlicht hat.

Mit Baco theilte Hobbes die Opposition gegen die Scholastik, und auch seine Ansichten über die wahre Wissenschaft, um deren Herstellung es

sich nunmehr handle, stimmen in wesentlichen Punkten mit denjenigen Bacos überein. Erstlich fordert er wie dieser völlige Trennung der Philosophie und der Theologie und erklärt dabei wiederholt mit Entschiedenheit seinen Glauben an die Wahrheit der Bibel, die zwar Vieles enthalte, was die menschliche Vernunft übersteige, aber nichts, was derselben widerspreche. Wenn wir, meint er, im Worte Gottes auf einen Punkt treffen, der zu schwer ist, als daß wir ihn der Prüfung unterziehen könnten, so müssen wir uns wegen der Unfaßbarkeit der göttlichen Mysterien unterwerfen und gefangen geben, denn die Mysterien gleichen den Pillen, welche, ganz verschluckt, den Kranken heilen, dagegen gekaut meistens wieder ausgestoßen werden. Seine philosophischen Ansichten, insbesondere diejenigen, die das Wesen der Religion betreffen (siehe unten), machen es freilich schwer, an die Aufrichtigkeit seines religiösen Bekenntnisses zu glauben. Zweitens erkennt auch er keine andere Erkenntnißquelle der Wissenschaft als die Sinne an. Und drittens schließt er sich der Ansicht Bacos über den Zweck der Wissenschaft an. Dieser soll in nichts Anderem bestehen als in der Anwendung der Kenntnisse, welche Ursachen welche Wirkungen hervorbringen, zur Befriedigung der Bedürfnisse des menschlichen Lebens. Die stille Freude, erklärt er, und der Triumph, Zweifel beseitigt und verborgene Wahrheiten entdeckt zu haben, scheinen ihm der großen Mühe, welche die Philosophie erfordere, nicht werth zu sein, und ebenso wenig lohne es sich, nach dem Ansehen, welches Kenntnisse verschaffen, zu streben, wofern dasselbe nicht weitere Folgen habe. Wegen der Macht sei die Wissenschaft da; der Zweck der Theorie seien die Thätigkeiten und Werke, zu denen sie befähige.

Die Uebereinstimmung Hobbes' mit Baco wird jedoch überwogen durch den Gegensatz, in den er durch seine weiteren Ansichten über das Erkennen sowie durch diejenige über die allgemeine Natur der Dinge zu demselben tritt.

Alles philosophische (wissenschaftliche) Erkennen besteht nach seiner Erklärung in einem richtigen Schlußverfahren, durch welches aus Bekanntem bisher Unbekanntes abgeleitet wird. Bezüglich des richtigen Schlußverfahrens aber (welches, beiläufig bemerkt, wie das Denken überhaupt nach seiner Ansicht in einem Verbinden und Trennen von Wörtern als Zeichen von Dingen, somit in Addiren und Subtrahiren in einem weiteren Sinne dieser Ausdrücke besteht) sind zwei entgegengesetzte Richtungen zu unterscheiden. Die eine schreitet von der Erkenntniß der Ursachen irgend welcher Eigenschaften, z. B. des Lichtes, der Wärme, der Schwere, der Gestalt, die den Dingen, welchen sie zukommen, gewisse Fähigkeiten oder Kräfte verleihen, oder, was dasselbe ist, von der Erkenntniß der Vorgänge, aus welchen gewisse Eigenschaften entstehen, zu der Erkenntniß eben dieser Eigenschaften fort, die andere umgekehrt von der Erkenntniß irgend welcher Eigenschaften

oder Fähigkeiten von Dingen zu derjenigen von Ursachen, durch die sie bewirkt sind oder wenigstens bewirkt sein können, oder, was dasselbe ist, zu derjenigen von Vorgängen, aus denen sie entstanden sind oder entstanden sein können. (Philosophiae munus est vel proprietates ex generatione vel generationem ex proprietatibus investigare.) Demnach sind zwei wissenschaftliche Methoden zu unterscheiden, die bald einzeln, bald in Verbindung zur Anwendung kommen: die resolutive oder analytische, durch welche zu bekannten Eigenschaften oder Fähigkeiten die Ursachen oder erzeugenden Vorgänge, und die kompositive oder synthetische, durch welche zu bekannten Ursachen die ihnen zugehörigen Wirkungen gefunden werden. Die erstere hielt Hobbes ohne Zweifel für identisch mit der induktiven, die andere mit der deduktiven, indem er wie Aristoteles die Zugehörigkeit eines Besonderen zu einem Allgemeinen, dem ein gewisses Prädikat zukomme, nicht bloß für den Erkenntnißgrund, sondern auch für die Ursache, daß jenes Prädikat auch dem Besonderen zukomme, hielt. Da nun die letzte Quelle aller Erkenntniß die Sinne sein sollen, und diese uns nur Einzelnes oder, was nach Hobbes damit zusammenfällt, Eigenschaften, welche Wirkungen irgend welcher Vorgänge sind, kund thun, so folgt, daß man erst durch die analytische (induktive) Methode zu allgemeinen Erkenntnissen gelangt sein muß, bevor man sich der synthetischen bedienen kann, und daß mithin alle Erkenntnisse, da sie aus der Erfahrung zufälliger Thatsachen stammen, nur solches, was zwar thatsächlich gilt, aber unbeschadet der Vernunft auch nicht gelten könnte, zum Inhalte haben, und dazu nur in Sätzen, die keinen Anspruch auf unbedingte Allgemeinheit haben, bestehen können. In der That lehrt Hobbes, daß man zu dem Allgemeinen, welches einem synthetischen Verfahren zum Ausgangspunkte diene, erst durch Analyse gelangt sein müsse, aber andererseits will er durchaus nicht auf Erkenntnisse verzichten, welche, schlechthin unabhängig von allen zufälligen Thatsachen, durch die bloße Vernunft gewiß sind und also unbedingte Nothwendigkeit und Allgemeinheit ausdrücken, vielmehr ist es ihm, wenn er auch den Werth einer Erkenntniß lediglich in ihre praktische Verwendbarkeit setzen zu müssen glaubte, gerade um solche Erkenntnisse zu thun, die wegen ihrer Unabhängigkeit von allem Zufälligen der Erfahrung der Vernunft die höchste Befriedigung gewähren. Die Möglichkeit solcher Erkenntnisse beruht aber nach seiner Ansicht darauf, daß das Allgemeine, welches man durch Analyse gefunden haben müsse, um es zum Ausgangspunkte eines synthetischen Verfahrens machen zu können, nicht in *Urtheilen* zu bestehen brauche, sondern auch in bloßen *Begriffen* bestehen könne, indem man weiter durch die vollständigen oder unvollständigen Definitionen dieser Begriffe, d. i. durch willkürliche, keines Beweises bedürftige Feststellungen der Bedeutung gewisser Wörter, die allgemeinen Sätze gewinne, deren man zur Anwendung des syn-

thetischen Schlußverfahrens bedürfe. Das dem deduktiven oder synthetischen vorausgehende induktive oder analytische Verfahren würde also in diesem Falle in der bloßen Abstraktion allgemeiner Begriffe aus den sinnlichen Vorstellungen bestehen. Die Frage, wie man denn aber von bloßen vollständigen oder unvollständigen Definitionen, die als willkürliche Bestimmungen des Wortgebrauches nichts über die Dinge aussagen, zu Sätzen gelangen könne, die nicht bloß Tautologien sind, sondern die Bedeutung von Erkenntnissen über das Seiende haben, hat Hobbes nicht aufgeworfen. Doch sieht man aus einigen Bemerkungen, daß er diese Schwierigkeit fühlt und sich mit ihr abzufinden sucht. Diejenigen Definitionen, meint er, welche die Grundlage der Erkenntniß des schlechthin Nothwendigen bilden sollen, müssen die Ursache der definirten Sache, d. i. die Art ihrer möglichen Erzeugung, angeben, wie dies z. B. geschehe, wenn der Kreis als diejenige Figur, die durch die Drehung einer geraden Linie in einer Ebene entstehe, definirt werde; diese Art des Definirens aber sei bei einer Reihe allgemeinster Eigenschaften deshalb möglich, weil es durch sich selbst bekannt und keines Beweises bedürftig sei, daß alle Ursachen oder erzeugenden Vorgänge in Bewegungen bestehen. Nach einer anderen Bemerkung können wir eigentliches Wissen, d. i. Erkenntniß durch bloße Demonstration, nur von denjenigen Dingen haben, die wir, wie z. B. die geometrischen Figuren, durch unseren bloßen Willen hervorzubringen vermögen, während wir zur Erkenntniß der Naturdinge, deren Ursachen wir nicht in unserer Gewalt haben, sondern dem Willen Gottes überlassen müssen, der Erfahrung nicht entbehren können.

Hobbes' Lehre von der allgemeinen Natur der Dinge, seine philosophia prima, wie er sie nennt, ist völlig materialistisch. Er weiß zwar, daß die Existenz von Körpern keine Thatsache ist, da die Objekte unseres Wahrnehmens als solche zu unserem Wahrnehmen gehören und wir nicht mit denselben zugleich ihnen gleiche oder ähnliche an sich existirende Dinge wahrnehmen, oder, was auf dasselbe hinauskommt, daß wir mit unseren Sinnen nicht die Substanz der Körper, die Materie, erfassen, sondern diese zu den Inhalten unserer Empfindungen, den Farben, Tönen rc., als ein völlig Unvorstellbares hinzudenken. Aber er giebt dieser Einsicht keine Folge, sondern betrachtet es als selbstverständlich, daß die Körperwelt wirklich (an sich) existirt, und daß alle wirklichen Dinge Körper sind. Die Annahme einer unkörperlichen Substanz, meint er, widerspreche sich ebenso sehr, wie die eines viereckigen Kreises. Der Glaube an das Dasein Gottes scheint ihm dieser Ansicht nicht entgegenzustehen, denn nichts, was die Bibel von Gott lehre, von dem wir uns übrigens keinen eigentlichen Begriff machen können, hindere, ihn als materiell zu denken, wie denn auch einige Kirchenväter sich zu dieser Ansicht bekannt haben. Für selbstverständlich

gilt es ihm ferner, daß die Accidentien der Körper nur in den besonderen Weisen des Seins im Raume bestehen. Die Eigenschaften, die wir im sinnlichen Empfinden den Körpern zuschreiben, die Farben, die Töne u. s. w., sind nur in uns, nur die Art, wie die Körper uns zufolge der Eindrücke, die sie durch ihre Bewegungen auf unsere Sinne machen, erscheinen. Auch das Empfinden selbst und alle weiteren geistigen Thätigkeiten erklärt Hobbes für Bewegungen, nämlich sich auf gewisse Weise durch den thierischen Leib fortpflanzende Bewegungen, ohne zu bemerken, daß diese Erklärung das zu Erklärende voraussetzt, da ihr Sinn doch nur sein kann, daß gewisse Bewegungen unseres Leibes uns als geistige Vorgänge erscheinen, wie uns gewisse Bewegungen äußerer Dinge als Farbe erscheinen, Erscheinen aber nur in Beziehung auf eine geistige Thätigkeit, ein Wahrnehmen, stattfindet. Ueberhaupt ist nach ihm alles wirkliche Geschehen Bewegung bezw. Aenderung in dem Zustande eines Körpers in Bezug auf Ruhe und Bewegung. Jede solche Aenderung aber hat zur Ursache das Zusammentreffen mit einem anderen Körper und geht mit Nothwendigkeit aus ihrer Ursache hervor. Die Körper wirken also nur durch den Stoß aufeinander, und mithin muß schließlich alles Geschehen, auch dasjenige des geistigen Lebens, aus Stößen erklärt werden. Ein freies Wollen, sofern darunter ein solches verstanden wird, welches nicht die unausbleibliche Wirkung einer Ursache wäre, ist demnach unmöglich. Auch von dieser Lehre will Hobbes nicht zugeben, daß sie der geoffenbarten Wahrheit widerstreite.

Die philosophia prima, zu der Hobbes auch die Mathematik rechnet, da auch diese die Körper ganz im Allgemeinen zum Gegenstande hat, muß nach ihm alle ihre Lehren lediglich durch strenge Schlüsse aus bloßen Definitionen gewinnen, so daß dieselben als nothwendige und ewige Wahrheiten erkannt werden. Die euclidische Geometrie ist dafür zu tadeln, daß sie Sätze, die nicht Definitionen sind, sondern aus Definitionen bewiesen werden können und müssen, zu Prinzipien macht, indem sie sich bei dem Ansehen, welches die allgemeine Uebereinstimmung denselben gegeben hat, beruhigt. Anders als mit der philosophia prima verhält es sich mit derjenigen Wissenschaft, welche sich unmittelbar an dieselbe anschließt, der Physik, die es mit den besonderen, uns durch die Sinne bekannten Phänomenen der Körperwelt zu thun hat. Die Physik kann nicht durch bloßes Schließen aus Definitionen fortschreiten, sie muß vielmehr die Prinzipien ihres synthetischen Verfahrens, soweit sie dieselben nicht durch Anwendung der Ersten Philosophie und besonders der Mathematik auf besondere Phänomene gewinnt, erst durch das analytische Verfahren suchen, indem sie von der Beobachtung dessen, was der Schöpfer der Natur in die Dinge hineingelegt hat, ausgeht. Deshalb kann sie nicht auf nothwendige Gültigkeit ihrer Lehren Anspruch machen. Sie kann nicht zeigen, wie die Phänomene,

die sie betrachtet, wirklich entstanden sind, sondern muß sich damit begnügen, eine Art aufzufinden, auf welche dieselben entstehen konnten. Die übrigens sehr unvollständige Ausführung, die Hobbes diesem Theile seines Systems hat zu Theil werden lassen, zeigt, daß er im Gegensatze zu Baco sich vorzugsweise, wenn nicht ausschließlich, für diejenigen naturwissenschaftlichen Fragen interessirte, die eine mathematisch-mechanische Behandlung zulassen. Der Gegensatz seiner Denkweise zu derjenigen Bacos tritt auch in seiner Abneigung gegen alle Annahmen abergläubischer Art hervor, sowie in der hohen Achtung, mit der er des Copernicus und der großen Physiker seiner Zeit, Keplers, Galileis und Harveys gedenkt.

Auf die Physik läßt Hobbes in ausführlicher Behandlung die Politik folgen. Die Grundlage derselben bilden psychologische und ethische Betrachtungen, die er bald ihr selbst, bald der Physik zurechnet. Das Wollen und Handeln des Menschen, stellt er zunächst fest, geht hervor aus seinem Begehren und Verabscheuen. Die Leidenschaften, wie Hoffnung, Furcht, Zorn, Scham, Mitleid, Neid, sind Arten des Begehrens und Verabscheuens. Die erkennende Vernunft ist nur durch die Ueberlegungen, die sie darüber anstellt, auf welchem Wege man in möglichst hohem Maße des Begehrten theilhaftig werde und das Verabscheute fern halte, bestimmend für das Thun und Lassen. Gut ist für Jeden das, was er begehrt, übel, was er verabscheut; doch kann ein Begehrtes insofern ein bloß scheinbares Gutes sein, als es ein Glied in einem Zusammenhange ist, das als Ganzes verabscheut wird, und in analogem Sinne kann ein Verabscheutes ein bloß scheinbares Uebles sein. Das Begehren des Menschen aber ist ursprünglich lediglich auf das ihm selbst Angenehme und Nützliche und auf die Erhaltung seines Daseins als die erste Bedingung dafür, daß es ihm wohl gehen könne, gerichtet. Aus diesem ursprünglichen Begehren entwickeln sich dann allerdings auch die Affekte des Mitleids und des Wohlwollens, doch überwiegt im Naturzustande d. i. in dem Zustande, der dem künstlich hervorgebrachten der staatlichen Gemeinschaft vorhergeht, durchaus die Selbstsucht. Im Naturzustande sucht Jeder unbekümmert um das Ergehen seiner Mitmenschen und, wo es nöthig ist, auf Kosten derselben sein Dasein zu bewahren, sich Angenehmes zu verschaffen und dem Unangenehmen zu entgehen. So ist dieser Zustand ein Krieg Aller gegen Alle (bellum omnium contra omnes); Jeder ist gegen seinen Mitmenschen wie ein Wolf gesinnt (homo homini lupus). Und Jeder hat das Recht, ohne alle Rücksicht auf Andere der Befriedigung seiner Selbstsucht zu leben, sofern überhaupt von Recht die Rede sein kann, wo die Möglichkeit des Unrechtes fehlt. Unvernünftig oder unklug zwar kann der Mensch im Naturzustande handeln, aber nicht unrecht und unmoralisch. Ueber den Naturzustand treibt nun aber die im Dienste des Begehrens überlegende Vernunft hinaus. Denn indem dieselbe erkennt, daß der allgemeine Krieg gleich-

bedeutend ist mit allgemeiner Ohnmacht, Unsicherheit und Noth, hält sie den Menschen an, den Frieden zu suchen. Der Friede aber kann nur erreicht und gesichert werden durch einen Vertrag, in welchem sich Jeder zum Verzichte auf einen Theil seines natürlichen Rechtes, Alles zu thun, was ihm gut scheint, verpflichtet. Die durch einen solchen Vertrag geschaffene Friedensgesellschaft ist der Staat. Im Staate nun steht dem Rechte Unrecht, dem Erlaubten Böses gegenüber. Unrecht nämlich oder böse ist Alles, was der den Staat beherrschende und leitende Wille, dessen Inhaber am besten eine einzelne Person ist, jedoch auch eine Versammlung sein kann, verbietet; ein Recht hat Jeder, Alles zu thun oder zu lassen, was dieser Wille frei läßt. Dem, was der Herrscherwille anordnet, hat sich jeder Bürger unbedingt zu unterwerfen. Der Inhaber desselben, das Oberhaupt des Staates, muß unbedingt über das Eigenthum und die Kräfte jedes Unterthanen verfügen können. Aufruhr und selbst Kritik der obrigkeitlichen Anordnungen, sofern dieselbe öffentlich ausgesprochen wird, sind unter allen Umständen unrecht. Sogar die religiösen Satzungen und Gebräuche sind durch den Herrscher festzustellen. Die Ansichten, zu denen die Furcht vor unsichtbaren Mächten führt, sind nur dann Religion, wenn sie staatlich anerkannt sind, anderenfalls sind sie Aberglaube. Durchaus unzulässig ist es, sich gegen die Befehle des Herrschers auf das Gewissen zu berufen, denn der Obrigkeit unterthan zu sein, ist das höchste sittliche Gebot. Der Herrscher kann niemals Unrecht begehen, denn Unrecht ist nur das, was gegen seinen Willen verstößt. Indessen hat doch auch er Pflichten, nur daß Niemand ihn zur Erfüllung derselben anzuhalten befugt ist. Dieselben sind sämmtlich in der Einen enthalten, daß er seine Macht zum Wohl der Unterthanen gebrauche.

Der dritte der oben Genannten **Pierre Gassendi** (vergleiche oben S. 188) ist geboren 1592 in der Provence, gestorben 1655. Er gehörte dem geistlichen Stande an und war zuletzt Professor der Mathematik in Paris. Sein Scharfsinn und seine umfassenden Kenntnisse verschafften ihm großes Ansehen bei den Gelehrten seiner Zeit. Galilei, Hobbes, Cartesius und andere hervorragende Forscher standen in brieflichem oder direktem Verkehr mit ihm. Nachdem er in seiner ersten Schrift den Aristoteles bekämpft hatte, widmete er mehrere Arbeiten der Lebensbeschreibung Epicurs und der Widerlegung der verleumderischen Nachrichten über den Charakter desselben, sowie der Darstellung, Erklärung und Vertheidigung der epicureischen Lehre. In dem syntagma philosophicum betitelten Werke, welches erst nach seinem Tode bekannt geworden ist, trug er dann sein eigenes System vor. Dasselbe unterscheidet sich von dem epicureischen, außer durch mancherlei Ergänzungen, Ausführungen und Berichtigungen logischer, naturwissenschaftlicher und psychologischer Art, hauptsächlich durch das Bemühen, sich mit der Theologie in Uebereinstimmung zu halten, indem es lehrt, daß wir, wenn wir auch

nur materielle Substanzen vorzustellen vermögen, doch auf das Dasein eines immateriellen Gottes zu schließen berechtigt seien, daß derselbe die Atome in der Zeit geschaffen, ihnen Bewegungen verliehen und sie zweckmäßig geordnet habe und die Welt regiere, daß die Seele des Menschen nicht ganz materiell sei, sondern aus einem materiellen, aus Atomen zusammengesetzten und einem immateriellen Theile bestehe und daß der letztere, das Subjekt der Vernunft, unsterblich sei. Außer den genannten philosophischen Schriften hat Gassendi einige kleinere polemischen Inhaltes verfaßt, darunter zwei übrigens von geringem Verständnisse für die bekämpften Gedanken und die in Betracht kommenden Probleme zeugende, welche gegen Cartesius gerichtet sind.

Fünfter Abschnitt.

Von Cartesius bis (ausschließlich) Kant.

I.

Cartesius und seine nächsten Nachfolger.

Renatus Cartesius (René Descartes), aus einer vornehmen und wohlhabenden Familie stammend, ist 1596 zu La Haye bei Tours geboren. Nachdem er den Unterrichtskursus einer vom Jesuitenorden geleiteten Anstalt durchgemacht hatte, lebte er einige Jahre in Paris, zuerst Vergnügungen und Zerstreuungen sich hingebend, dann in strengster Zurückgezogenheit sich mathematischen Studien und Forschungen widmend. In seinem 21. Jahre trat er in die niederländische Armee. Zwei Jahre später vertauschte er dieselbe mit der baierischen, von Tilly befehligten, und diese nach Beendigung des böhmischen Feldzuges mit der kaiserlichen. Die Jahre 1621 bis 1629 brachte er theils auf Reisen, theils in Paris zu. 1629 bis 1649 lebte er in tiefer Zurückgezogenheit an verschiedenen Orten Hollands. Einer Aufforderung der Königin Christine von Schweden folgend, siedelte er dann nach Stockholm über. Hier ist er 1650 gestorben.

Die erste von Cartesius veröffentlichte Schrift erschien 1637; sie hat den Titel Essays philosophiques und enthält außer dem für die Kenntniß seiner Philosophie wichtigsten discours de la méthode drei Abhandlungen: Dioptrik, Ueber die Meteore, Geometrie. — Auf die Essais folgte 1841 sein hervorragendstes philosophisches Werk die Meditationes de prima philosophia. Demselben sind eine Reihe von Ausführungen angesehener Gelehrter, denen Cartesius das Manuskript hatte vorlegen lassen, darunter Hobbes' und Gassendis, nebst seinen Erwiderungen (objectiones doctorum virorum cum responsionibus autoris) beigefügt. — Das dritte Hauptwerk sind die 1644 erschienenen Principia philosophiae. Von

den vier Theilen desselben giebt der erste (de principiis cognitionis humanae) von der in den Meditationen vorgetragenen Lehre eine kürzere und mehr schulmäßige Darstellung, während die folgenden philosophisch-naturwissenschaftlichen und rein naturwissenschaftlichen Inhaltes sind. — Die letzte von ihm selbst herausgegebene Schrift Les passions de l'âme (1650) hat Cartesius für seine Schülerin und Freundin, die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, Tochter des Böhmenkönigs, gegen den er bei Prag gekämpft hatte, verfaßt. — Von den aus seinem Nachlasse veröffentlichten Schriften ist die wichtigste die Regulae ad directionem ingenii betitelte. Dieselbe ist unvollendet. Verfaßt ist sie höchst wahrscheinlich schon vor dem discours de la méthode.

In höchst anziehender Weise hat Cartesius selbst die Eigenart seiner wissenschaftlichen Bedürfnisse und Bestrebungen geschildert. Mit der größten Lernbegierde, erzählt er in dem discours de la méthode, habe er sich den Studien hingegeben, von denen man ihm beim Eintritte in die Schule versichert habe, daß man durch sie eine klare und sichere Kenntniß von Allem, was für das Leben von Nutzen sei, erwerben könne. Aber obwohl er sich nicht mit dem, worin er unterrichtet worden sei, begnügt, sondern alle von den ungewöhnlichsten Wissenschaften handelnden Bücher, die ihm in die Hände gefallen seien, durchstöbert habe, habe er, am Ziele des Kursus, durch den man den Anspruch auf den Namen eines Gelehrten zu erwerben pflege, angelangt, sich so sehr von Zweifeln und Irrthümern bedrängt gesehen, daß es ihm geschienen habe, der ganze Erfolg seiner Arbeiten bestehe in der Entdeckung seiner Unwissenheit. Und da er doch die besten Lehrer gehabt und für ebenso tüchtig wie seine Mitschüler gegolten habe, habe er sich die Freiheit genommen, zu denken, daß es ein Wissen wie das, worauf man ihm einst Hoffnung gemacht habe, überhaupt in der Welt nicht gebe. Den Werth der Uebungen, heißt es weiter, mit denen man sich in den Schulen beschäftige, habe er freilich auch fernerhin nicht verkannt; aber Befriedigung seines Wissensdurstes habe er in denselben nicht finden können. Insbesondere die Mathematik habe ihm zwar wegen der Sicherheit und Evidenz ihrer Beweise Vergnügen gemacht, doch da er, ihren wahren Gebrauch noch nicht kennend, gemeint habe, daß sie nur den mechanischen Künsten diene, so habe er sich gewundert, daß man auf so festen Grundlagen nichts Erhabeneres errichtet habe. Die Theologie habe er verehrt, und nicht weniger als allen Anderen sei es ihm darum zu thun gewesen, den Himmel zu gewinnen; aber da es ihm als etwas ganz Gewisses gelehrt worden sei, daß der Weg dahin den Unwissenden nicht weniger offen stehe als den Gelehrten, und daß die geoffenbarten Wahrheiten unser Erkenntnißvermögen übersteigen, so habe er geglaubt, die Beschäftigung mit diesem Gebiete denen, die sich mehr als er dazu berufen fühlten, überlassen zu sollen. Was endlich

die Philosophie betreffe, mittelst derer man über alle Dinge klug reden und bei den weniger Wissenden Bewunderung erregen könne, so habe er gesehen, daß sie von den ausgezeichnetsten Geistern Jahrhunderte lang gepflegt worden sei, und daß es doch keinen Punkt in ihr gebe, über den man nicht streite, ja daß man nichts so Wunderliches und Unglaubliches ersinnen könne, daß es nicht schon irgend ein Philosoph gesagt hätte; er sei aber nicht so anmaßend gewesen, zu hoffen, daß er darin besseren Erfolg haben werde als die Anderen. So habe er denn das Studium ganz aufgegeben und beschlossen, keine andere Wissenschaft mehr zu suchen als diejenige, die er in sich selbst oder in dem großen Buche der Welt werde finden können. Mehrere Jahre habe er nun auf Reisen, an Höfen, bei Armeen Erfahrungen über Menschen und Verhältnisse gesammelt und dann eines Tages den Entschluß gefaßt, ebenso, wie bisher im Buche der Welt, nunmehr in sich selbst zu studiren. Ueber den richtigen Weg hierzu rathschlagend, habe er es als das Beste erkannt, das ganze Gebäude der Meinungen und Urtheile, welches ihm seit seiner Kindheit unter dem Einflusse seiner Begehrungen und seiner Lehrer entstanden sei, völlig abzutragen und ein neues planmäßig zu errichten und zwar ganz auf eigenem Grunde, dabei keinen anderen Baumeister als sich selbst zulassend.

Wenn Cartesius hiernach mit Baco in der Ansicht übereinstimmte, daß die in der Schule überlieferte Wissenschaft ein befriedigendes Wissen nicht gewähre und daß es, um zu einem solchen zu gelangen, nöthig sei, so ans Werk zu gehen, als ob noch nichts geschehen sei, so besteht doch ein großer Unterschied zwischen ihnen hinsichtlich dessen, was sie vermißten und erstrebten. Baco setzte den Werth des Wissens in seine Verwendbarkeit für die Zwecke des äußeren Lebens; die Wissenschaft hat nach ihm die Aufgabe, nützliche Erfindungen und Entdeckungen zu machen; und daß die bisherige Wissenschaft hierin so wenig geleistet habe, ist der allgemeine Tadel, den er gegen sie richtet; seine besonderen Vorwürfe betreffen die Ursachen ihrer Erfolglosigkeit. Auch Cartesius wußte den Nutzen der Wissenschaft zu würdigen. Er habe, sagt er, von den Studien, denen er in der Schule so eifrig obgelegen habe, erwartet, daß er durch sie in den Besitz aller für das Leben nützlichen Kenntnisse gelangen werde. Seine Entdeckungen im Gebiete der Physik, heißt es an einer späteren Stelle des discours, habe er deshalb veröffentlichen zu müssen geglaubt, weil es Pflicht sei, nach Kräften zum allgemeinen Wohl aller Menschen beizutragen, denn diese Entdeckungen stellen Einsichten in die Kräfte des Wassers, des Feuers, der Luft und überhaupt der uns umgebenden Körper in Aussicht, die uns zu Herren und Eigenthümern der Natur machen und aus derselben den höchsten Nutzen für das Leben zu ziehen in den Stand setzen würden. Aber mehr als um die Anwendung

des Wissens war es ihm um das Wissen selbst zu thun, um die Befriedigung seines Erkenntnißtriebes. Nicht daß auf der sicheren Grundlage, welche die Mathematik gewähre, nichts Nützlicheres als die mechanischen Künste, sondern daß man nichts Erhabeneres darauf errichtet habe, bedauert er in den oben wiedergegebenen Mittheilungen. Ganz von dem Verlangen nach Erkenntniß erfüllt, fühlte er auch nicht, wie Baco, den Drang, als Reformator des allgemeinen wissenschaftlichen Lebens aufzutreten. Ebenso wenig, erklärte er, wie um eine Reform des Staatswesens, sei es ihm um eine solche der öffentlich gewordenen Wissenschaft und der in den Schulen festgesetzten Lehrordnung derselben zu thun gewesen; seine Absicht habe sich darauf beschränkt, seine eigenen Gedanken zu reformiren und auf einem ganz ihm selbst angehörenden Grunde aufzubauen. Ich hielt mich, erzählt er, nicht für verpflichtet, etwas von den Erzeugnissen meines Geistes niederzuschreiben, denn wenn mir auch meine Spekulationen sehr gefielen, so glaubte ich doch, daß auch die Anderen deren hätten, die ihnen vielleicht noch mehr gefielen. Und da er für sich selbst eines Neubaues der Wissenschaft bedurfte, konnte er sich auch nicht, wie Baco es in der Hauptsache gethan hatte, damit begnügen, einen Plan zu demselben zu entwerfen und das Verfahren, durch welches derselbe zur Ausführung zu bringen sei, zu beschreiben.

Wichtiger als diese Unterschiede zwischen den Geistesrichtungen Bacos und Cartesius' ist der Gegensatz, in welchem sie bezüglich der Art des gesuchten Wissens zu einander standen. Während jenem, entsprechend seiner Ansicht vom Werthe des Wissens, die Aufgabe der Wissenschaft ausschließlich in der Feststellung der für die Vernunft zufälligen thatsächlichen Erscheinungen und der Ermittelung der ebenso zufälligen Gesetze, die den Zusammenhang derselben beherrschen, zu bestehen schien, war das Verlangen des Cartesius auf eine Erkenntniß des substantiell Seienden nach dem Vorbilde der Mathematik gerichtet, auf eine Erkenntniß, von der er im discours sagt, daß sie von den Prinzipien oder ersten Ursachen von Allem, was in der Welt sei oder sein könne, ausgehe, diese aber von nichts Anderem herleite als von einem gewissen Samen der Wahrheit, der unserer Seele von Natur eingepflanzt sei, — also auf den Besitz vernunftnothwendiger Wahrheiten und solcher, die sich aus deren Anwendung zur Erklärung der Erfahrungsthatsachen ergeben. Nur solche Erkenntnisse, meinte er, gewähren uns vollkommene Klarheit und Gewißheit; die Vorstellungen, die uns die Sinne liefern, seien verworren und trügerisch.

Die Ansicht, daß die Wissenschaft von Sätzen, die unmittelbar gewiß seien, und zwar nicht durch das Zeugniß der Sinne, sondern durch dasjenige der Vernunft, auszugehen, durch Verbinden solcher Sätze zu strengen Schlüssen fortzuschreiten und das auf diesem Wege Gefundene zur Auffindung

der Ursachen der Erfahrungsthatsachen und damit zur Erklärung derselben anzuwenden habe, — diese Ansicht, durch die er in Gegensatz zu Baco tritt, theilt Cartesius mit Hobbes. Hobbes hatte aber den Rationalismus (oder Intellektualismus) mit dem Sensualismus verbinden zu können geglaubt, indem er meinte, daß die durch die bloße Vernunft gewissen Sätze sich aus der Vergleichung der willkürlich festgesetzten Bedeutungen von Wörtern, die uns als Zeichen sinnlicher Vorstellungen dienen, ergeben. Cartesius dagegen war der Ueberzeugung, daß die Vernunft zu dem, was die Wörter bezeichnen, zu den Dingen selbst, in einer nicht durch die Sinne vermittelten Beziehung stehe und vermöge dieser Beziehung gewisse Begriffe, von denen aus sie ohne Hülfe der sinnlichen Erfahrung zu unmittelbar durch sich selbst gewissen Erkenntnissen fortzuschreiten im Stande sei, in sich selbst finden könne.

Nicht bloß der Philosophie, sondern auch der Mathematik und der Naturwissenschaft wandte sich die Wißbegierde und der Forschungstrieb des Cartesius zu, und auch diese Wissenschaften hat er in hervorragender Weise gefördert, — die Mathematik namentlich durch die eine neue Epoche in der Geschichte derselben eröffnende Begründung des Theiles, der später den Namen der analytischen Geometrie erhalten hat, — die Naturwissenschaft, abgesehen von seiner, mit seinen philosophischen Ueberzeugungen zusammenhängenden Vertretung und Ausbildung der Auffassung, daß alle Naturvorgänge, die des animalischen Lebens nicht ausgenommen, in Bewegungen bestehen und nach den Gesetzen der Mechanik zu erklären seien, durch Entdeckungen und Anregungen in den Gebieten der Astrophysik, der Optik, besonders des von der Brechung des Lichtes handelnden Abschnittes derselben, und der Anatomie und Physiologie.

Zur Beschreibung der allgemeinen Haltung des Cartesius in seiner wissenschaftlichen Thätigkeit gehört noch ein Wort über das Verhältniß, in welches er sich zur Kirche und Theologie setzte. Auch diesen Punkt berühren, wie schon erwähnt wurde, die Mittheilungen des discours. Er habe, erzählt er, die Theologie verehrt und so sehr wie jeder Andere das Verlangen gehabt, der ewigen Seligkeit theilhaftig zu werden, aber nicht gewagt, die geoffenbarten Wahrheiten, von denen ihm gelehrt sei, daß sie unser Erkenntnißvermögen übersteigen, zum Gegenstande seiner schwachen Vernunft zu machen. Unter den Regeln, heißt es weiter, nach denen er sich während seiner Bemühungen um ein sicheres Wissen zu leben entschlossen habe, sei die erste die gewesen, den Gesetzen und Sitten seines Landes zu gehorchen und ohne Wanken an der Religion festzuhalten, in der er nach Gottes Gnade seit seiner Kindheit unterwiesen worden sei. Daß dieser Entschluß nicht ohne Einfluß auf sein wissenschaftliches Verhalten geblieben ist, beweist die Art, wie er sich zur copernicanischen Lehre stellte. Durch das Ein-

schreiten der Kirche gegen Galilei ließ er sich nämlich bewegen, ein Werk, das er zu veröffentlichen im Begriffe war (es ist vor den Essays verfaßt und sollte den Titel: le monde ou traité de la lumière führen) zurückzubehalten, weil es auf der Voraussetzung fußte, daß die Erde sich bewege. Als er vernommen habe, erzählt er im discours, daß Männer, denen er für seine Handlungen so viel Autorität beimesse wie seiner Vernunft für seine Gedanken, eine vor Kurzem veröffentlichte naturwissenschaftliche Ansicht gemißbilligt haben, in der ihm selbst nichts Bedenkliches in religiöser und in politischer Hinsicht aufgefallen sei, habe ihn die Besorgniß befallen, daß auch unter seinen Ansichten vielleicht ein gefährlicher Irrthum sein möge, trotz seines Strebens, nur streng Bewiesenes vorzutragen und nichts, was Jemandem nachtheilig sein könne, zu schreiben, und das habe ihn zu bestimmen genügt, von der Veröffentlichung abzustehen. Auch später hat Cartesius es nicht gewagt, sich entschieden zum copernicanischen Systeme zu bekennen. In den Prinzipien stellt er zwar die Theorie auf, daß die Erde durch die Strömung einer sehr feinen, den Weltraum erfüllenden Flüssigkeit in einer rotirenden Bewegung erhalten und um die Sonne getragen werde, sucht aber die Uebereinstimmung derselben mit der copernicanischen durch die Behauptung zu verbergen, es sei, da die Erde in Beziehung auf die sie umgebende Flüssigkeit ruhe, richtiger zu sagen, daß sie ruhe, als daß sie sich bewege, während Copernicus die Bewegung behaupte und die Ruhe leugne. Auch in seiner Vertheidigung der Meditationen gegen theologische Einwürfe und in anderen Ausführungen giebt sich seine Scheu vor einem Konflikte mit der Kirche zu erkennen. Die grundsätzliche Anerkennung der kirchlichen Autorität spricht er noch entschiedener als im discours in den Prinzipien aus. Wenn Gott, erklärt er, uns über sich selbst oder andere Dinge etwas offenbart, was über die natürlichen Kräfte unseres Geistes hinausgeht, wie dies bei den Mysterien der Menschwerdung und der Dreieinigkeit der Fall ist, so werden wir uns nicht weigern, es zu glauben, obwohl wir keine klare Einsicht davon haben. Führe uns das natürliche Licht der Vernunft zu Schlüssen von den Eigenschaften Gottes auf seine Wirkungen, so seien wir verbunden, demselben nur insoweit Glauben zu schenken, als ihm die göttliche Offenbarung nicht entgegenstehe. Als oberste Regel sei dem Gedächtniß die einzuprägen, daß das, was Gott uns geoffenbart habe, als das Gewissseste von Allem geglaubt werden müsse. Nach seinen Schriften zu urtheilen, scheint er indessen nie in die Lage gekommen zu sein, das Opfer des Verstandes bringen zu müssen. Im Uebrigen wollte Cartesius die Theologie und die Philosophie vollständig getrennt wissen. Er hat sich nach alledem im Wesentlichen in derselben Weise wie Campanella, Baco, Hobbes, Gassendi und andere seiner Vorgänger mit dem kirchlichen Glauben abzufinden versucht.

1. Der Zweifel und die Gewißheit des eigenen Denkens und Seins.

Cartesius beginnt seine Untersuchungen nicht damit, festzustellen, was er wissen will. Als ob es ihm gleichgültig sei, welchen Gegenstand und Inhalt das Wissen habe, das zu finden ihm gelingen werde, verlangt er nur, daß dasselbe wirklich Wissen, Wissen im strengsten Sinne des Wortes sei, oder, was nach seiner Ansicht dasselbe ist, daß es vollkommene Gewißheit gewähre, so daß er ihm auch nicht den leisesten Zweifel entgegenzusetzen vermöge. Diese Beschaffenheit des gesuchten Wissens allein ist das Merkmal, von welchem er sich im Suchen leiten läßt. Von welchem Gegenstande etwas durch dasselbe werde gewußt werden und in welcher Hinsicht, zu welchen Fragen mit anderen Worten es sich als Antwort verhalten werde, wartet er ab. Jenes Merkmal des Gesuchten scheint ihm auch zu genügen, wenigstens den zunächst einzuschlagenden Weg zu bestimmen. Denn nach einem ersten, unerschütterlichen Punkte des Wissens, von dem man dann wohl hoffen darf, daß sich Weiteres mit Sicherheit, an ihn werde anknüpfen lassen, wird man in demjenigen suchen müssen, was man bisher für wahr gehalten hat. Giebt es überhaupt einen solchen, so wird er zum Vorschein kommen müssen, wenn man aus seinen bisherigen Meinungen Alles, was irgendwie einen Zweifel zuläßt, beseitigt. Soweit als möglich Alles bisher Angenommene durch Zweifelsgründe zu erschüttern, ist also die nächste Aufgabe. Ich ahme, sagt Cartesius, indem ich so den Weg des Zweifels betrete, nicht den Skeptikern nach, die nur zweifeln, um zu zweifeln, und vorgeben, immer unentschieden zu sein, denn meine ganze Absicht geht im Gegentheil dahin, Gewißheit zu erlangen und die nachgiebige Erde und den Sand zu beseitigen, bis ich auf felsigen Baugrund stoße.

Die Betrachtung, durch die Cartesius das zunächst ins Auge gefaßte Ziel erreicht, ist kurz. Er beginnt mit dem von der Thatsache der Sinnestäuschungen hergenommenen Zweifelsgrunde. Ich habe die Sinne bisweilen auf Täuschungen ertappt, und die Klugheit erfordert, denen, die uns einmal getäuscht haben, nie wieder volles Vertrauen zu schenken; nun ist mir aber Alles, was ich bisher als wahr zugelassen habe, durch die Sinne gekommen oder hängt doch von deren Angaben ab, und so fällt die Grundlage des Gebäudes meiner Ansichten zusammen und mit ihr dieses ganze Gebäude selbst. Einen zweiten Grund, den Sinnen zu mißtrauen, findet Cartesius dann in den Täuschungen der Träume. Ich habe, meint er, kein sicheres Kennzeichen, das Wachen vom Träumen zu unterscheiden, es ist daher möglich, daß ich jetzt und immer träume und also alles das gar nicht wirklich wahrnehme, was ich wahrzunehmen meine. Dieser Gedanke scheint, beiläufig bemerkt, hier nicht recht am Platze zu sein, da ja auch aus der Voraussetzung, daß wir das, was wir wahrzunehmen meinen,

nicht, wie im Traume, uns einbilden, sondern wirklich wahrnehmen, keineswegs die Existenz der wahrgenommenen Dinge folgen würde. Zutreffender wäre eine Erwägung gewesen, die Cartesius später, in einem anderen Zusammenhange, anstellt, die Erwägung nämlich, daß wir, indem wir wahrnehmend die in unserem Bewußtsein gegenwärtigen Inhalte, die Farben, die Töne, die Gestalten u. s. w., auf eine Substanz beziehen, der sie anhaften, und ihnen so ein von ihrem Wahrgenommen-sein unabhängiges Dasein zuschreiben, etwas zu ihnen hinzudenken, nämlich eben die Sustanz, da diese ja nicht in dem Sinne wie die wahrgenommenen Bestimmtheiten ein Inhalt unseres Bewußtseins ist, mit anderen Worten uns nicht gegeben ist, daß mithin die Existenz keines Dinges, das wir sinnlich wahrnehmen, eine Thatsache ist, wie sie es sein würde, wenn uns mit den Beschaffenheiten, die wir wahrnehmen, zugleich eine Substanz, der sie inhärirten, gegeben wäre. Cartesius erläutert diese Wahrheit an dem Beispiele eines Stückes Wachs, an welchem, wenn man es heiß mache, Alles, was mit den Sinnen erfaßt werden könne, die Farbe, der Geruch, der Geschmack, die Gestalt, sich ändere, und welches dabei doch dasselbe Stück Wachs bleibe, woraus deutlich werde, daß das Was desselben, die Substanz, die das Bleibende an ihm ausmache, nicht zu dem gehöre, was mit den Sinnen erfaßt werde. Sofern das Wahrnehmen das Stück Wachs als ein substantielles Ding zum Gegenstande habe, sei es kein Sehen, kein Fühlen, noch sonst eine Sinnesverrichtung, sondern eine Thätigkeit des Geistes, ein Urtheilen auf Grund der Sinneseindrücke. Wenn wir gleichwohl zu sagen pflegen, wir sehen das Stück Wachs, so habe es mit diesem Ausdrucke dieselbe Bewandtniß, wie wenn wir durchs Fenster blickend sagen, daß wir Leute vorübergehen sehen, während wir doch, genau gesprochen, nichts Anderes sehen als Hüte und Kleider, unter denen auch Automaten stecken können. — Nachdem Cartesius dem Selbstvertrauen des Geistes die Sinnestäuschungen und die Träume entgegengehalten hat, findet er, daß diese Gründe doch nicht genügen, ein unbeschränktes Mißtrauen zu rechtfertigen. Einerseits nämlich lasse sich gegen dieselben einwenden, daß unsere Einbildungskraft die einfachen Bestandtheile, aus denen sie ihre Bilder zusammensetze, z. B. die Farben, die Ausdehnung, die Dauer, nicht selbst hervorbringen könne, daß uns dieselben also durch wirkliche Wahrnehmung gegeben sein müssen. Andererseits haben doch auch nicht alle Ansichten die Existenz dessen, was wir wahrnehmen oder wahrzunehmen meinen, zur Voraussetzung, sondern es gebe deren, bezüglich welcher es ganz gleichgültig sei, ob ihre Gegenstände außer uns existiren oder nicht, und ob man sie im Schlafe oder im Wachen denke, und darunter solche von so einleuchtender Wahrheit, daß es unmöglich scheine, Verdacht gegen sie zu fassen, z. B. die Sätze der Arithmetik und der Geometrie, wie daß die Summe von Zwei und Drei Fünf

sei oder daß ein Quadrat nicht mehr als vier Seiten habe. Er bringt nun aber einen neuen Zweifelsgrund vor, der sich nicht bloß gegen das Vertrauen auf die Aussagen der Sinne, sondern mit gleicher Kraft gegen dasjenige auf die Grundsätze, die ihren Ursprung im Verstande haben, richtet. Derselbe knüpft sich an den Glauben an das Dasein Gottes. Meinem Geiste ist die alte Meinung eingeprägt, es gebe einen Gott, der Alles könne und der mich so, wie ich bin, geschaffen habe; woher weiß ich denn aber, daß derselbe mir nicht eine Natur gegeben hat, der zufolge ich mich immer täusche, auch da, wo ich die vollkommenste Gewißheit zu besitzen meine, z. B. auch dann, wenn ich zu wissen glaube, daß es einen Himmel und eine Erde, oder auch nur, daß es ausgedehnte Dinge wirklich gebe, oder wenn ich die Summe von Zwei und Drei oder die Seitenzahl eines Vierecks suche. Und angenommen, der allmächtige Gott sei eine bloße Erdichtung, wir haben unser Dasein von uns selbst oder von irgend einem Gott an Macht nachstehenden Wesen, so ist es nur um so glaubhafter, daß unsere Unvollkommenheit so groß ist, daß wir uns immer täuschen.

Es liegt auf der Hand, daß der auf diese Weise motivirte Zweifel sich nicht nur gegen alles bisher für wahr Gehaltene, sondern auch gegen alles Neue, was noch aufgestellt werden könnte, richtet und daß also, wer ihn nicht zum Schweigen zu bringen vermag, darauf verzichten muß, auch nur einen einzigen Punkt sicheren Wissens zu finden. Man kann ihn aber offenbar nicht durch eine eigentliche Widerlegung zum Schweigen bringen, denn so lange er spricht, ist überhaupt nichts, also auch kein Grund, der gegen ihn vorgebracht werden könnte, gewiß. Läßt sich nun auf theoretischem Wege nichts gegen ihn ausrichten, so bleibt nur übrig, daß man es auf praktischem versucht. Und so verfährt in der That Cartesius. Er überwindet den Zweifel, indem er den Blick auf einen Satz richtet, dessen Wahrheit so einleuchtend ist, daß sie ihm eine unbedingte Anerkennung auch dann abzunöthigen fortfährt, wenn er sie mit dem Gedanken zu erschüttern versucht, das Gefühl selbst der vollkommensten Gewißheit gebe keine Bürgschaft für die Wahrheit der Ansicht, mit der es sich verbinde. Als ein solcher Satz bewährt sich ihm aber der, den schon Augustin und später Campanella und Andere dem Skeptizismus entgegengehalten hatten, der Satz: ich denke und, was darin liegt, ich bin.

Es ist gewiß richtig, daß es eine größere Gewißheit nicht geben kann als diejenige, die daraus entspringt, daß der Inhalt des Satzes, auf den sie sich bezieht, vollkommen einleuchtend ist, und es müßte für eine wunderliche Einbildung gelten, wenn Jemand meinen sollte, nach einer noch größeren Verlangen zu tragen. Nun ist aber vollkommen einleuchtend mindestens jeder Satz, von dessen kontradiktorischem Gegentheile man, wenn man es für sich, ohne Vergleich mit einem anderen Satze, betrachtet, sieht, daß

es sich widerspricht. Derartiger Sätze giebt es nach der Ansicht des Cartesius viele und zwar solche, die nicht bloße Tautologien sind; unter anderen rechnet er dazu die einfachsten mathematischen, wie die bei der Darlegung des Zweifels angeführten, daß Zwei plus Drei Fünf ist, oder daß jedes Quadrat nicht mehr und nicht weniger als vier Seiten hat, sowie auch das Prinzip, daß das sich Widersprechende falsch und das, dessen kontradiktorisches Gegentheil sich widerspricht, wahr ist, selbst. Es fragt sich daher, warum Cartesius sich nicht bei den Sätzen dieser Art beruhigte, sondern sie dem Zweifel preisgab und eine andere Grundlage des Wissens suchte, — um so mehr, als er selbst zugestehen mußte, daß er nicht einmal von dem Ich denke zu dem Ich bin gelangen konnte, ohne sich dem Satze des Widerspruches anzuvertrauen. Die Antwort kann nur lauten, daß er doch nicht bloß irgend eine beliebige Wahrheit von unmittelbarer Gewißheit suchte, sondern eine solche, deren Inhalt gewisser Art sei, daß es ihm also doch nicht bloß darum zu thun war, überhaupt zu einem sicheren Wissen zu gelangen, sondern daß er bei sich im Voraus etwas darüber festgestellt hatte, was er wissen wollte. Um Erkenntniß des wirklich existirenden Dinghaften, des substantiell Seienden, war es ihm zu thun; darum gab er dem Satze: Ich denke, also existire ich — den Vorzug vor allen mathemathischen und logischen. Und wenn er mit der Feststellung des Seins des eigenen denkenden Ich und nicht irgend eines anderen Dinges begann, so geschah dies nicht bloß deshalb, weil nur jenes unmittelbar ganz unzweifelhaft ist, sondern auch, weil er die wirkliche Welt nicht nur hinsichtlich ihrer für die menschliche Vernunft besonderen und zufälligen Gestalt und Einrichtung, sondern auch hinsichtlich ihres Seins überhaupt, wie sie ist, weil sie überhaupt ist, erforschen wollte, und weil ihm der einzige Zugang zu solcher Erkenntniß in dem, dem Bewußtsein unmittelbar gegebenen Sein seiner selbst zu liegen schien. Sein Mißtrauen gegen alles bisher von ihm Angenommene geht lange nicht so weit, als es nach der Art, wie er den Grund zu seinem Systeme legt, den Anschein hat. Das zeigt auch der Fortgang seiner Erwägungen, denn ohne Bedenken nimmt er eine Reihe von Sätzen zu Hülfe, deren Wahrheit ihm unmittelbar durch das natürliche Licht verbürgt zu sein scheint, und die er deshalb aus der grundlegenden Gewißheit des eigenen Daseins abzuleiten nicht für nöthig hält.

Soll der Gedankengang des Cartesius genau wiedergegeben werden, so bildet den Inhalt der ersten einfachen Gewißheit, die er entdeckt, nicht das eigene Denken überhaupt, sondern das Denken irgend eines bestimmten Gedankens. Indem ich denken will, Alles sei falsch, heißt es im discours, bemerke ich, daß ich, der ich dieses denke, nothwendig etwas sein muß. Hiernach bildet den Ausgangspunkt der sicheren Erkenntniß der Satz: Ich

denke, daß Alles falsch sei. An ihn knüpft sich dann der allgemeinere: Ich denke, und dieser führt weiter zu dem: je pense, donc je suis. Aehnlich machen die Prinzipien der Philosophie zum Ausgangspunkte die Gewißheit: Ich denke, daß kein Gott sei, kein Himmel, keine Erde u. s. w. Ich kann aber, fahren sie fort, nicht annehmen, daß ich, der ich solches denke, nichts sei, denn daß ein Wesen, welches denkt, zu eben der Zeit, da es denkt, nicht existire, widerspricht sich; und so ist die Erkenntniß ego cogito, ergo sum die erste und gewisseste von allen. Auch die Meditationen stellen zunächst ein bestimmtes Denken fest. Ich denke, daß ich etwas sei, argumentiren sie; nun mag jener mächtige Lügengeist, in dessen Gewalt ich gegeben zu sein befürchte, mich täuschen, soviel er kann, niemals wird er doch bewirken, daß ich nichts sei, so lange ich denken werde, ich sei etwas, und nothwendig ist also der Satz: ego sum, ego existo wahr, so oft ich ihn vorbringe oder innerlich denke. Es ist aber nicht die Meinung des Cartesius, daß nur dasjenige bestimmte Denken, welches gerade durch die Absicht, etwas schlechthin Gewisses zu finden, in ihm veranlaßt ist, keinen Zweifel an seiner Wirklichkeit zulasse; vielmehr hat nach ihm in dieser Hinsicht kein bestimmtes Denken einen Vorzug vor dem anderen. Welches bestimmte Denken ich auch gerade in mir antreffe, es kommt mir unzweifelhaft zu, während ich es in mir antreffe. Wenn ich mir, erklärt er, bewußt bin, zu denken, daß ich sehe oder daß ich spazieren gehe, so ist es gewiß, daß ich solches denke, und auch in dieser Gewißheit ist die, daß ich bin, enthalten.

Wenn Cartesius zuerst die Wirklichkeit des bestimmten Denkens, dessen er sich im Augenblicke bewußt war, bei sich feststellte und dann erst die seines Denkens überhaupt, so brauchte er doch darum nicht zu meinen, daß die letztere aus der ersteren gefolgert werden müsse und nur durch diese Folgerung Gewißheit habe. Man kann zu einem Satze, der einem Subjekte ein allgemeines Prädikat beilegt, dadurch gelangt sein, daß man ihn aus einem anderen, der von demselben Subjekte ein entsprechendes besonderes Prädikat aussagt, abstrahirte (wie z. B. ich lese eben einen Roman, ich lese eben), und doch berechtigt sein, unmittelbare Gewißheit für ihn in Anspruch zu nehmen. In der That wollte allem Anschein nach Cartesius dem Satze: Ich denke jetzt dieses Bestimmte — nur die Bedeutung beimessen, daß er die Entdeckung des unbestimmteren: Ich denke — herbeiführe. Dagegen den Fortgang von dem: Ich denke — zu dem: Ich bin — betrachtete er unverkennbar als eine Folgerung und zwar als eine unentbehrliche. Während er gar nicht an die Möglichkeit zu denken scheint, daß ein Gegner das: Ich denke — in Zweifel ziehen könnte, hebt er wiederholt mit besonderem Nachdrucke die Festigkeit der Verknüpfung des: Ich bin — mit dem: Ich denke — hervor. Nicht die Gewißheit des kategorischen cogito, sondern die des hypothetischen

aliquid sum, quamdiu me aliquid esse cogitabo hält er dem von der Vorstellung eines allmächtigen Lügengeistes hergenommenen Zweifel entgegen. In den Responsionen erklärt er allerdings: Wenn Jemand sagt: Ich denke, also existire ich, so leitet er nicht durch einen Syllogismus die Existenz aus dem Denken ab, sondern erfaßt sie durch einen einfachen Blick des Geistes als eine durch sich selbst bekannte Sache, wie daraus hervorgeht, daß er, wenn er sie durch einen Syllogismus abgeleitet hätte, vorher den Obersatz, Alles, was denkt, existirt, hätte kennen müssen, während er doch vielmehr umgekehrt zu diesem allgemeinen Satze von der inneren Erfahrung der Unmöglichkeit, daß er dächte, ohne zu existiren, aus gelangt. Aber behaupten, daß das cogito ergo sum kein Syllogismus, sondern ein mit einfachem Geistesblicke Erschautes sei, heißt nicht leugnen, daß doch die Gewißheit des sum durch die des cogito verbürgt werde, daß also der Fortgang von diesem zu jenem eine Folgerung sei. Es ist, würde man im Sinne des Cartesius sagen können, nicht ein mittelbarer Schluß, sondern eine unmittelbare Folgerung, die freilich keiner der von der bisherigen mangelhaften Logik beschriebenen Folgerungsarten angehört. Mit jener Erklärung der Responsionen steht übrigens ein Satz der Prinzipien in Widerspruch, denn hier heißt es, man müsse vor dem cogito ergo sum die Unmöglichkeit erkannt haben, daß etwas, was denke, nicht existire. Erwägt man nun weiter, ob in der That die Folgerung: Ich denke, also bin ich — gegen deren materielle und formelle Richtigkeit sich nichts einwenden läßt, dem: Ich bin — eine größere Gewißheit geben könne, als ihm unmittelbar zukommt, so wird man freilich Cartesius nicht beistimmen können. Denn aus dem Satze: Ich denke — folgt der andere: Ich existire — offenbar nur dann, wenn jener nicht die Bedeutung eines solchen Urtheils hat, welches (wie z. B. die Sirenen sind Jungfrauen) das Enthalten-sein einer gewissen Bestimmtheit B in dem Inhalte eines gewissen Begriffes A behauptet, und dessen Wahrheit daher nicht durch die Existenz des Dinges A bedingt ist, sondern zu denjenigen Urtheilen gehört, die einem Dinge, dessen Existenz sie voraussetzen, eine gewisse Beschaffenheit zuschreiben, — wenn, mit anderen Worten, wie Hobbes richtig bemerkte, das cogito in dem Sinne von existo cogitans genommen wird. Wenn aber das: Ich denke — die Existenz des Ich voraussetzt, so kann es nicht der Grund seiner Gewißheit sein, während allerdings das sich auf sein Denken überhaupt Besinnen dem sich auf sein Dasein überhaupt Besinnen vorhergehen kann.

Welcher Art die Erkenntniß des cogito sei, ob sie eine für die Vernunft zufällige Thatsache oder ein Denknothwendiges zum Inhalte habe, ob also die Vernunft sie aus der zufälligen Erfahrung oder aus sich selbst schöpfe, scheint Cartesius nicht in Erwägung gezogen zu haben. Indem er, wie schon bemerkt, fälschlich statt des kategorischen cogito das hypothetische existo,

quoties cogito me existere als die Gewißheit betrachtete, auf welche er seine weiteren Ueberzeugungen aufgebaut habe, glaubte er den Weg der reinen, von aller zufälligen Erfahrung unabhängigen Vernunfterkenntniß eingeschlagen zu haben, und so vergaß er zu untersuchen, worauf die Gewißheit des cogito beruhe. Auch hier soll diese Frage nicht verhandelt werden, doch wird sich demnächst (bei Betrachtung des ontologischen Beweises) Veranlassung finden, mit einigen Worten auf dieselbe einzugehen.

Nachdem er in dem cogito ergo sum einen ersten festen Punkt des Wissens gefunden hat, legt sich Cartesius die Frage vor, was denn dieses Ich, dessen Existenz keinen Zweifel mehr zuläßt, für ein Wesen sei. Das einzige Attribut, findet er aber, welches ich bis jetzt von mir zu bejahen berechtigt bin, ist das Denken. Nur vom Denken überhaupt und von jedem bestimmten Denken (jedem modus cogitandi) darf ich überzeugt sein, daß es mir zu der Zeit, da ich es in mir antreffe (mir seiner bewußt bin, es innerlich wahrnehme), wirklich zukommt. In Beziehung auf alle Bestimmtheiten, die ich mir bisher außer dem Denken zugeschrieben habe, wie daß ich einen Kopf und Hände und Arme habe, gehe, mich ernähre u. s. w., besteht der Zweifel fort. Soweit ich mich also bis jetzt erkenne, bin ich nichts Anderes als ein denkendes Wesen oder eine Seele oder ein Geist (res cogitans, id est mens sive animus sive intellectus sive ratio). Das Wort Denken will Cartesius hier aber in so weitem Sinne genommen wissen, daß es das Zweifeln, das Einsehen, das Bejahen, das Verneinen, das Wollen, das Nicht-wollen, das sinnliche Vorstellen und das Empfinden (dieses, sofern darunter nicht ein Zustand, den wir in irgend einem Theile des Leibes zu haben meinen, sondern nur dieses Meinen selbst verstanden wird) mit bezeichnet; Denken heißt ihm also so viel wie Bewußtsein; er nennt jedes Verhalten so, dadurch wir Kunde von etwas haben, oder dadurch etwas für uns da ist. Wenn er definirt: Unter dem Namen Denken fasse ich alles das zusammen, was so in uns ist, daß wir uns seiner unmittelbar bewußt sind, so wird dies dahin zu erläutern sein, daß wir, wenn wir eine von unserem Denken verschiedene Thätigkeit, z. B. eine willkürliche Bewegung, denken, uns dieses Denkens und damit auch der gedachten Thätigkeit bewußt sind, also des Denkens unmittelbar, der gedachten Thätigkeit mittelbar, und daß das Bewußtsein, welches wir unmittelbar von unserem Denken haben, nicht als etwas Neues zu diesem Denken hinzukommt, sondern es selbst ist, indem es die Natur unseres Denkens ist, immer, welches auch sein Gegenstand sein mag, zugleich sich selbst mit zu erfassen.

Indem Cartesius auf die Frage: was für ein Wesen bin ich, der ich nunmehr meines Daseins völlig gewiß bin? — antwortet: ein denkendes Wesen, eine res cogitans —, geht er dem Wortlaute nach nicht über die erste Gewißheit hinaus; vielmehr stellt er nur, um der Gefahr vorzubeugen, daß sich etwas

noch nicht Gesichertes einschleiche, genau fest, was bis jetzt dem Zweifel abgewonnen ist. Allein er giebt seiner Antwort einen Sinn, daß sie gerade das thut, was sie verhindern soll. Res cogitans nämlich bedeutet ihm so viel wie substantia cogitans, und unter Substanz versteht er ein Seiendes, welches Bestimmtheiten (d. i. etwas, was geeignet ist, einen Inhalt des Vorstellens zu bilden) in der Weise hat, daß es nicht in denselben aufgeht, ein Seiendes also, zu welchem, wenn auch nach Wegnahme aller seiner Bestimmtheiten nichts von ihm übrig bleiben würde, doch noch etwas Anderes, etwas dem Vorstellen völlig Unzugängliches gehört. Die denkende Substanz, die er meint, verhält sich zum Denken wie die ausgedehnte Substanz, der raumerfüllende Stoff, zur Ausdehnung; sie ist, wie er sich einmal ausdrückt, eine materia, nempe metaphysica, ein Stoff, jedoch ein solcher von unkörperlicher Art. Die Ausdehnung kann zwar nicht sein ohne das Ausgedehnte und dieses nicht ohne jenes, und so kann auch das Denken nicht sein ohne ein Denkendes und umgekehrt bliebe vom Denkenden nichts übrig, wenn ihm das Denken genommen würde; aber wie dennoch die ausgedehnte Substanz nicht einerlei ist mit der Ausdehnung, so auch die denkende nicht mit dem Denken. In den Prinzipien definirt Cartesius die Substanz als dasjenige, was zu seiner Existenz keines Anderen bedarf (per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum). In diesem Sinne des Wortes, fügt er hinzu, sei streng genommen nur Gott Substanz, doch werde Substanz auch das genannt, was nur der Mitwirkung Gottes zur Existenz bedürfe, nämlich die Körper und die Geister. Dadurch allein jedoch, bemerkt er weiter, daß sie etwas ist, was existirt, ist eine Substanz noch nicht wahrnehmbar, sondern erst durch irgend eines ihrer Attribute giebt sie sich uns kund, und zwar schließen wir, wenn wir das wirkliche Dasein eines Attributes erkennen, ohne Weiteres auf dasjenige einer Substanz, vermöge des Grundsatzes, daß es keine Attribute, keine Eigenschaften, keine Qualitäten des Nichts giebt. Unter den Eigenschaften jeder Substanz aber, heißt es weiter, ist eine, die vor den übrigen den Vorrang hat, indem sie die Natur und Wesenheit der betreffenden Substanz ausmacht und die Voraussetzung aller übrigen bildet. Und zwar besteht die Natur der körperlichen Substanz in der Ausdehnung, die der denkenden im Denken; denn Alles, was wir sonst einem Körper zuschreiben, wie Gestalt und Bewegung, ist nur eine gewisse Weise desselben als eines ausgedehnten Dinges, und alle Bestimmtheiten, die wir in unserem Geiste antreffen, wie das sinnliche Vorstellen und das Wollen, sind nur verschiedene modi cogitandi. Geht hier Cartesius von der Definition des Begriffes der Substanz zur Bestimmung des Verhältnisses der Substanz zu ihren Attributen fort, so nimmt er ein anderes Mal (in dem Anhange zu den Meditationen) die Definition

selbst von diesem Verhältnisse her: Substanz werde genannt das Subjekt, in welchem oder durch welches etwas, was wir wahrnehmen, eine Eigenschaft oder eine Qualität oder ein Attribut, existire. Eine andere Vorstellung von Substanz als diese (welche die des Attributes zur Voraussetzung hat) besäßen wir nicht; wir erkännten eine Substanz nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern lediglich daraus, daß sie das Subjekt gewisser Thätigkeiten sei. Daß nun das Ich eine res cogitans in diesem Sinne sei, wird offenbar durch die bloße Gewißheit des cogito nicht verbürgt. Das Ich, dessen Dasein mir gewiß ist, indem mir das Dasein meines Bewußtseins gewiß ist, ist nichts von diesem Bewußtsein Verschiedenes. Es ist das Subjekt, von dem ich die bestimmten Weisen des Bewußtseins, deren ich mir bewußt bin, z. B. das Zweifeln an dem Dasein der Außenwelt, das spazieren zu gehen Meinen, das Wollen aussage; dieses Subjekt aber ist nichts Anderes als das individuelle Bewußtsein selbst, dessen Begriff ich übrig behalte, wenn ich von jenen besonderen Weisen abstrahire. Cartesius lehrt selbst, daß wir das Dasein einer Substanz nicht unmittelbar erkennen können, sondern nur durch einen Schluß aus dem Dasein eines Attributes. Die Behauptung sum res cogitans ist also das Ergebniß eines Schlusses, der sich gründet auf das cogito und einen Satz, den Cartesius für einen Grundsatz, eine Gewißheit des lumen naturale, ausgiebt, der aber in Wahrheit von sehr zweifelhafter Natur ist, den Satz nämlich, daß jedes Attribut d. i. jedes Sein, welches Inhalt eines Vorstellens sein kann, von einem unvorstellbaren Etwas getragen werde.

Den Ueberzeugungen des cogito ergo sum und des sum res cogitans glaubt Cartesius alsbald noch eine dritte hinzufügen zu können, die jedoch nicht metaphysischer, sondern logischer Art ist. Nachdem ich, fährt er fort, es als gewiß erkannt habe, daß ich ein denkendes Wesen bin, werde ich doch auch wohl wissen, was dazu erforderlich ist, daß ich irgend einer Sache gewiß sei. In der That, ich kann nunmehr die allgemeine Regel aufstellen: Alles, was ich ganz klar und bestimmt einsehe (percipio), ist wahr; denn nichts Anderes als die ganz klare und bestimmte Einsicht in das, was ich bejahe, wenn ich sage: ich bin ein denkendes Wesen, giebt mir die Gewißheit, daß es sich wirklich so verhält; sie würde dazu aber nicht ausreichen, wenn jemals etwas falsch sein könnte; was ich ganz klar und deutlich einsehe, — wenn es möglich wäre, daß mich auch darin irgend ein Gott täuschte. Die Frage, ob es nicht eine allgemeine Beschaffenheit der Sätze, welche klar und bestimmt eingesehen werden, mit einem Worte der evidenten Sätze, gebe, vermöge deren sie evident seien, hat Cartesius nicht aufgeworfen. Es giebt nach ihm allerdings ein Mittel, auch das noch zu prüfen, ob man sich nicht täusche, wenn man etwas ganz klar und bestimmt einzusehen meint, nämlich die Vergleichung des betreffenden Satzes mit dem

cogito ergo sum. An der Evidenz des cogito ergo sum muß nach ihm die Evidenz jedes anderen Satzes gemessen werden. Aber ein objektives Kriterium der Wahrheit giebt er nicht an. Er bemerkt zwar gelegentlich zu einigen Sätzen, die er als Beispiele unmittelbar evidenter anführt, daß ihr Gegentheil einen offenbaren Widerspruch einschließe, giebt jedoch dieser Bemerkung keine weitere Folge. Man wird ihm nun freilich zugeben müssen, daß das subjektive, in dem Bewußtsein der Klarheit und Bestimmtheit, mit der man etwas einsieht, bestehende Kriterium nicht durch ein objektives oder eine Mehrheit solcher ersetzt werden kann. Denn welche objektiven Kriterien auch aufgestellt werden mögen — es seien etwa die beiden, daß jeder Satz, der eine Erfahrungsthatsache ausdrücke, sowie jeder, dessen Gegentheil sich widerspreche, wahr sei —, so bedarf man eines weiteren Kriteriums, um zu entscheiden, ob man sich nicht etwa in der Annahme täusche, daß das eine oder das andere jener beiden für einen vorliegenden Satz zutreffe; und dazu kann nur die Klarheit und Bestimmtheit dienen, mit der man das in Zweifel Gezogene einzusehen sich bewußt ist. Allein die Frage nach den objektiven Kriterien der Wahrheit läßt sich durch diese Erwägung nicht abweisen. Denn abgesehen davon, daß man sie beantworten muß, wenn man wissen will, was Wahrheit und Erkenntniß ist, ist man offenbar der Gefahr der Selbsttäuschung in weit höherem Grade ausgesetzt, wenn man von seinem Für-wahr-halten irgend eines Satzes unmittelbar zu sehen glaubt, daß es klare und bestimmte Einsicht sei, als wenn man an diesem Satze eine gewisse allgemeine Beschaffenheit, etwa die, daß sein Gegentheil sich direkt widerspreche, zu erkennen meint.

2. Das Dasein und das Wesen Gottes.

Gegenüber dem Zweifel, ob nicht etwa der Urheber unseres Daseins uns eine solche Natur gegeben habe, daß wir immer irren, glaubt Cartesius sich bei der allgemeinen Regel der Gewißheit, die sich ihm aus der Betrachtung des cogito ergo sum ergeben hat, doch nicht beruhigen zu dürfen. Es ist zwar, meint er, ein sehr luftiger und so zu sagen metaphysischer Zweifelsgrund, daß mich vielleicht ein Gott auch da täusche, wo ich etwas, z. B. daß die Summe von Zwei und Drei Fünf ist, ganz klar und bestimmt zu erkennen meine, aber ich muß ihn doch zu heben suchen, indem ich prüfe, ob es einen Gott gebe und, wenn es ihn giebt, ob derselbe ein Betrüger sein könne. Man kann Cartesius gegen den nahe liegenden Einwurf, der ihm auch alsbald gemacht wurde, daß eine solche Begründung der Gewißheitsregel sich nothwendig im Kreise bewege, da sie selbst ihre Kraft eben nur von dieser Regel haben könne, vertheidigen. Denn wenn sich auch nicht

eigentlich beweisen läßt, was der von Neuem sich erhebende Zweifel in Frage stellt, so wird doch in dem Kampfe, den dieser Zweifel mit der Ueberzeugung, das ganz klar und deutlich Eingesehene könne nicht falsch sein, um die Herrschaft in der Seele führt, der Sieg dieser Ueberzeugung zufallen, sobald man sieht, daß dieselbe sich bewährt, indem zu demjenigen, wovon sich eine klare und bestimmte Einsicht gewinnen läßt, auch die Unwahrheit der vom Zweifel vorgebrachten Annahme gehört und die Wahrheit der ganz entgegengesetzten, daß es nämlich einen Gott giebt, der uns die Wahrheit aller uns evidenten Sätze verbürgt.

Indem die Untersuchung der aus der Erneuerung des Zweifels entspringenden, also gleichsam von außen her an sie herantretenden Aufforderung, sich der Frage nach dem Dasein Gottes zuzuwenden, folgt, bewegt sie sich nach der Ansicht des Cartesius doch durchaus in der ihr natürlichen Richtung. Nachdem nämlich das Dasein des eigenen Ich festgestellt ist, handelt es sich darum, ob sich ein weiteres Dasein mit Sicherheit erkennen läßt. Nun ist von allen meinen Vorstellungen diejenige meines Ich die einzige, die mit der Erfahrung, daß ihr Gegenstand existirt, zusammenfällt und so jeden Zweifel an ihrer Gültigkeit ausschließt. Um das Dasein eines anderen aus der Zahl der Dinge, deren Vorstellungen in mir sind, zu erkennen, habe ich keinen anderen Weg, als zu untersuchen, ob es unter meinen Vorstellungen eine solche giebt, die ich nicht aus mir selbst hervorgebracht haben kann, sondern die nur die Wirkung einer außer mir existirenden Ursache sein kann. Finde ich keine solche Vorstellung in mir, so habe ich keinen Grund, der mir das Dasein eines von mir selbst verschiedenen Dinges gewiß machen könnte; ich muß es dann für möglich halten, daß ich allein in der Welt sei. Unter den Vorstellungen, die ich besitze, zeichnet sich aber Eine vor allen anderen durch die Größe dessen, was durch sie vorgestellt wird, aus: die Vorstellung eines höchsten Gottes, einer ewigen, unendlichen, allwissenden, allmächtigen Substanz, des Schöpfers aller Dinge. Und wenn daher irgend eine meiner Vorstellungen die Vermuthung zu erwecken geeignet ist, daß sie etwas zu Großes sei, als daß ich fähig gewesen wäre, sie aus mir selbst hervorzubringen, so wird es diese sein. Der Versuch, nach Feststellung des Daseins meines eigenen Ich ein weiteres Dasein zu erkennen, wird sich also zunächst an den Begriff Gottes halten müssen.

Mit dieser freien Reproduktion der Erwägungen, von denen geleitet Cartesius das Dasein Gottes zu beweisen unternimmt, ist bereits der Grundgedanke des ersten Beweises, den er aufstellt, angegeben; es ist der schon von Campanella ausgesprochene Gedanke, daß die Vorstellung Gottes etwas so Großes sei, daß kein geringeres Wesen als Gott selbst sie dem Geiste des Menschen eingegeben haben könne. Es ist, beginnt der Beweis, dem natürlichen Lichte offenbar, daß die Ursache wenigstens ebenso viel Realität

oder Vollkommenheit enthält als die Wirkung, wenn unter Realität oder Vollkommenheit einer vorgestellten Sache, gleichviel ob dieselbe wirklich existirt oder bloß vorgestellt wird, der Inbegriff des Positiven, was zu derselben gehört, oder dasjenige, was nicht die Bedeutung der bloßen Abwesenheit von etwas, eines Mangels, hat, verstanden wird. Z. B. die Ursache dafür, daß ein Stein, der früher nicht existirte, zu existiren beginnt, kann nichts Geringeres sein als ein Stein. Ist aber die Wirkung, nach deren Ursache gefragt wird, das Dasein einer Vorstellung in meinem Geiste, so muß die Ursache mindestens ebenso viel Realität enthalten, nicht bloß als die von ihr hervorgebrachte Vorstellung, die nichts weiter als ein Modus meines Denkens ist, sondern auch als der durch diese Vorstellung vorgestellte Gegenstand. Es werde, mit anderen Worten, das Positive, woraus eine Vorstellung (nicht der Inhalt oder Gegenstand einer Vorstellung, sondern eine Vorstellung, ein Modus des Denkens, selbst) besteht, näher ihre formale Realität genannt, und das Positive, was zu dem durch sie vorgestellten, gleichviel ob bloß vorgestellten oder auch existirenden, Gegenstande gehört (was also die Realität dieses Gegenstandes ausmacht), ihre objektive Realität, so folgt zwar aus dem vorangestellten Grundsatze zunächst nur, daß die Realität der Ursache, durch welche die betreffende Vorstellung in mir hervorgebracht ist, nicht hinter der formalen Realität dieser Vorstellung zurücksteht; es ist aber weiter klar, daß eine Vorstellung auch diejenige Realität, die objektiv in ihr enthalten ist (durch sie vorgestellt wird), nur von ihrer Ursache haben kann und daß dieselbe also in ihrer Ursache enthalten sein muß, und zwar als deren formale Realität, da objektive Realität sich nur in Vorstellungen findet, die Ursache einer Vorstellung aber nicht selbst wieder eine Vorstellung ist. Z. B. die Ursache, die in mir die Vorstellung eines Steines bewirkt hat, muß so viel Realität oder Vollkommenheit enthalten, nicht bloß wie ihre Wirkung, die ein bloßer Modus des Denkens ist, sondern wie der vorgestellte Stein; sie kann, mit anderen Worten, nichts Geringeres sein als ein Stein. Hieraus folgt nun, daß ich, der ich ein endliches, beschränktes Wesen bin, die Vorstellung Gottes, deren objektive Realität unendlich ist, nicht aus mir selbst hervorgebracht habe, und daß sie auch durch kein Wesen, welches Gott an Realität nachsteht, in mir gewirkt ist, sondern Gott selbst zur Ursache hat, daß also Gott existirt, so gewiß ich ihn vorstelle. Auf den Einwand, daß wir die Vorstellung des unendlichen Wesens durch Verneinung des Endlichseins bilden, wie diejenigen der Ruhe und der Finsterniß durch Verneinung der Bewegung und des Lichtes, daß sie also keineswegs von unendlicher Realität sei, ist zu erwidern, daß in einer unendlichen Substanz offenbar nicht weniger, sondern mehr Realität als in einer endlichen enthalten ist, und daß wir daher vielmehr umgekehrt zuerst die Vorstellung des unendlichen Wesens auf irgend eine Art besitzen müssen und dann erst aus ihr

durch Verneinung die des endlichen bilden können; wie auch daraus hervorgeht, daß wir uns nicht unserer Mängel als solcher bewußt sein könnten, wenn nicht die Vorstellung eines vollkommenen Wesens in uns wäre, mit dem wir uns vergleichen könnten. Cartesius weist noch nach, daß nur Gottes Dasein sich auf diese Art beweisen läßt. Die Vorstellungen nämlich, zeigt er, die ich außer derjenigen Gottes besitze, haben theils nicht so viel objektive Realität, daß ich sie nicht hätte aus mir selbst hervorbringen können, theils sind sie von der Art, daß ich sie aus solchen, die ich vielleicht aus mir selbst hervorzubringen vermochte, und derjenigen Gottes zusammensetzen konnte, wenn auch die durch sie vorgestellten Dinge nicht existiren sollten.

An diesen Beweis schließt sich ein zweiter. Derselbe zeigt zunächst, daß ich als ein endliches, mit vielen Mängeln behaftetes Wesen nicht selbst die Ursache meines Daseins sein kann, indem ich, wenn ich mich selbst hervorgebracht hätte, mir nicht jene Mängel gegeben haben würde; sodann, daß nur ein Wesen, welches durch sich selbst da ist, die Ursache meines Daseins sein kann; und endlich, daß dieses Wesen alle möglichen Vollkommenheiten besitzen, d. i. Gott sein muß, da es sonst nicht die Ursache des Daseins eines die Idee Gottes habenden Wesens sein könnte. Dieser Beweis unterscheidet sich von demjenigen, der später durch Kant den Namen des kosmologischen erhalten hat, nur in einem Nebenpunkte, nämlich dadurch, daß er die höchste Vollkommenheit des Wesens, welches die letzte Ursache meines Daseins ist, nicht (wie man nach seinem ersten Theile hätte erwarten können) daraus folgert, daß nur ein mangelloses Wesen den Grund seines Daseins in sich selbst haben könne, sondern daraus, daß nur ein solches Wesen mir die Idee Gottes habe verleihen können.

Cartesius hat noch einen dritten Beweis für das Dasein Gottes. Derselbe unterscheidet sich von dem ontologischen Anselms (vergleiche oben S. 177), wenn auch Cartesius (in der responsio ad primas objectiones) einen sachlichen Unterschied nachzuweisen sucht, nur der Darstellung nach. So giebt es nach ihm zwei voraussetzungslose metaphysische Erkenntnisse von vollkommener Gewißheit: das Sein des eigenen denkenden Ich und dasjenige Gottes, d. i. eines Wesens von unendlicher, schrankenloser Realität oder Vollkommenheit. Doch geht er, wie im discours und den Meditationen, so auch in den Prinzipien von dem cogito ergo sum aus. Aber während er in jenen beiden Schriften, die sich das Werden der Erkenntniß nachzubilden zur Aufgabe gemacht haben, zuerst die das eigene Denken und Sein voraussetzenden Beweise für das Dasein Gottes aufstellt, räumt er in den der Darstellung der gewordenen Erkenntniß gewidmeten Prinzipien dem ontologischen die erste Stelle ein. Da dieser Beweis, sagt er, von der Art sei, daß er denen, die ihn nicht in allen Stücken genau im Gedächtnisse gegenwärtig haben, leicht wie ein Sophisma vorkomme und

den Leser, der ihn nicht recht gefaßt habe, gegen die ganze Schrift, in der er vorkomme, mißtrauisch mache, so habe er anfangs Bedenken getragen, sich desselben zu bedienen. Aber da das Dasein Gottes auf zwei Wegen, nämlich aus den Wirkungen Gottes und aus seinem Wesen, bewiesen werden könne, so habe er, nachdem er den ersten in der dritten Meditation nach Kräften geebnet habe, geglaubt, nachher auch den anderen nicht bei Seite lassen zu sollen.

Der ontologische Beweis lautet in der Fassung, die ihm Cartesius giebt, folgendermaßen: Es ist völlig gleichbedeutend, ob ich von einem Prädikate sage, es sei in dem Begriffe eines Dinges enthalten, oder es komme diesem Dinge wirklich zu und dürfe von ihm bejaht werden. Wird z. B. von dem Begriffe des Dreiecks gezeigt, daß in ihm gewisse Eigenthümlichkeiten liegen, wie daß die Winkelsumme gleich zwei Rechten ist, oder daß dem größten Winkel die größte Seite gegenüberliegt, so wird damit von den Dreiecken selbst bewiesen, daß sie diese Eigenthümlichkeiten haben. Nun liegt im Begriffe Gottes, d. i. des ens summe perfectum, die Existenz, denn die Existenz ist eine perfectio. Also kommt Gott die Existenz wirklich zu. Daraus, daß ich Gott nicht anders denn als existirend denken kann, folgt, daß er wirklich existirt, — nicht, als ob mein Denken dies bewirkte oder der Sache irgend eine Nothwendigkeit aufzwänge, sondern das wirkliche Verhältniß ist vielmehr dieses, daß die Nothwendigkeit der Sache selbst, nämlich der Existenz Gottes, mich bestimmt, so zu denken. Ich sehe nicht weniger klar und bestimmt ein, daß zu Gottes Natur die ewige Existenz gehört, wie daß das, was ich von irgend einer Figur oder Zahl beweise, zur Natur dieser Figur oder Zahl gehört, und daher muß ich der Existenz Gottes mindestens denselben Grad von Gewißheit zugestehen wie den mathematischen Wahrheiten. Kann ich auch in allen übrigen Dingen das, was sie sind, von ihrer Existenz abgetrennt denken, so doch nicht in Gott. Die Existenz Gottes kann von seiner Essenz so wenig abgetrennt werden, wie von der Essenz des Dreiecks die Eigenschaft, daß die Summe seiner Winkel gleich zwei Rechten ist. Gott, d. i. das Wesen, dem nichts mangelt, zu denken als ein Wesen, dem die Existenz mangele, wäre nicht minder widersprechend als von einem Berge zu denken, daß ihm das zugehörige Thal fehle.

Kant hat gegen den ontologischen Beweis eingewandt, daß die Existenz keine Vollkommenheit der existirenden Dinge, d. i. nichts in denselben liegendes Positives bedeute. Das Existiren sei überhaupt kein Prädikat irgend eines Dinges, weder ein positives noch ein negatives; wenn man dem Wortlaute nach von einem Dinge sage, daß es existire, so sage man in Wahrheit gar nichts von diesem Dinge aus, man lege vielmehr der Vorstellung desselben ein Prädikat bei, nämlich daß sie eine gültige Vor-

stellung, d. i. die Vorstellung eines existirenden Dinges sei. Es wird später (in dem über Kant handelnden Abschnitte) gezeigt werden, daß diese Behauptung auf der Verwechselung der Existenz mit der gemeiniglich durch das Wörtchen Wirklich angezeigten assertorischen Bejahung beruht. Wenn ich von einem Dinge sage, daß es wirklich oder wirklich-nicht oder möglicherweise oder möglicherweise-nicht existire, so drücken zwar die Wörter: Wirklich, Wirklich-nicht u. s. w. etwas aus, was ich über die Vorstellung des betreffenden Dinges als eines existirenden denke, aber das Existiren selbst bedeutet etwas, was zum **Inhalte** der Vorstellung des Dinges gehört, nämlich nicht etwas, was zu dem die Natur oder das Wesen des Dinges bedeutenden Inhalte hinzukäme, sondern das darin enthaltene Allgemeinste, das den Inhalten aller Dingvorstellungen Gemeinsame.

Dies vorausgesetzt, kommt es für die Beurtheilung des ontologischen Beweises ganz und gar auf den von Cartesius an die Spitze gestellten Satz an. Mit diesem Satze steht und fällt er. Ist es wahr, daß ein Urtheil, welches vom Begriffe eines Dinges A aussagt, daß zu seinem Inhalte eine gewisse Bestimmtheit B gehöre, ohne Weiteres in ein solches umgewandelt werden darf, welches von dem Dinge A selbst das B-sein bejaht, so darf auch von dem Wesen, dem seinem Begriffe nach nichts Positives oder Reales fehlt, behauptet werden, daß es wirklich existire. Anderenfalls ist nur gewiß, daß ich, wenn ich den Begriff Gottes denke, denselben nicht anders denn als den Begriff eines existirenden Wesens denken kann; daraus, mit anderen Worten, daß ich, wenn ich Gott denke, das ens summe perfectum oder das id quo majus cogitari nequit in meinem Verstande habe, folgt alsdann nur, daß Gott dann in meinem Verstande das Sein zukommt; nur das esse in intellectu, nicht auch das esse in re, darf ich ihm zuschreiben. Die Entscheidung dieser Frage aber hängt davon ab, ob ein Urtheil, welches von einem Dinge A eine Bestimmtheit B bejaht, die Existenz dieses Dinges voraussetzt, also nur unter der Bedingung, daß A existirt, wahr sein kann oder nicht. Setzt ein solches Urtheil die Existenz seines Gegenstandes **nicht** voraus, so ist es in der That, wie Cartesius behauptete, gleichbedeutend, ob ich von dem Begriffe eines Dinges sage, daß zu seinem Inhalte eine gewisse Bestimmtheit gehöre, oder von dem Dinge selbst, daß es diese Bestimmtheit habe, ob ich z. B. von dem Begriffe der Sirene sage, er sei der Begriff einer Jungfrau, oder von den Sirenen selbst, sie seien Jungfrauen. Anderenfalls muß die Existenz des Gegenstandes A gesichert sein, bevor ich von ihm die zum Inhalte seines Begriffes gehörende Bestimmtheit B bejahen darf. Wenn also das Erstere der Fall ist, so ist es so, wie der ontologische Beweis meint: die Erkenntniß, daß im Begriffe Gottes die Existenz enthalten sei, ist gleichbedeutend mit der, daß Gott existire; wenn das Andere,

so muß erst das Dasein Gottes bewiesen sein, bevor ich ihm irgend ein Prädikat, sei es die Existenz, sei es ein anderes, deshalb, weil es zu seinem Begriffe gehört, beilegen darf. Es könnte scheinen, daß die Betrachtung derjenigen Sätze, welche die Existenz eines Dinges behaupten, genüge, um eine Entscheidung zu Gunsten der ersteren Ansicht herbeizuführen, denn nach der zweiten würde, wie es scheint, der Satz: A existirt — das, was er behauptet, voraussetzen, also gleichbedeutend mit dem Satze: Vorausgesetzt, daß A existirt, so existirt es — sein, was doch offenbar unrichtig ist. Allein, wenn man die zweite Ansicht für richtig hält, so wird man aus derselben folgern, daß, wenn Kant auch irrte, indem er meinte, das Wort Existiren bedeute gar nichts in den Dingen Liegendes, er doch mit Recht behauptet habe, die Existentialsätze haben nicht den Sinn, dem Dinge, welches dem sprachlichen Ausdrucke nach ihr Subjekt bilde, eine Bestimmtheit, nämlich die Existenz, zuzuschreiben. Und in der That, besinnt man sich darauf, was man eigentlich meint, wenn man von einem Dinge sagt, es existire, so wird man leicht finden, daß man nicht von diesem Dinge, sondern von der Welt, d. i. von dem Gesammtobjekte unseres Bewußtseins, als dessen Theil wir unser Ich vorstellen, indem wir uns desselben überhaupt bewußt sind, etwas aussage, nämlich daß sie dieses Ding enthalte. Stelle ich z. B. die Seeschlange als ein existirendes Ding vor (und anders kann ich sie gar nicht vorstellen, ich stelle jedes Ding dadurch, daß ich es überhaupt vorstelle, als ein existirendes vor), so stelle ich dasjenige, als worin enthalten ich mein Ich vorstelle, indem ich mir desselben überhaupt bewußt bin, d. i. die Welt, vor als enthaltend unter anderen Dingen auch eine Seeschlange; und wenn ich nun weiter urtheile: Die Seeschlange existirt wirklich, es giebt (in der Welt) eine Seeschlange, so hat dies die Bedeutung, daß ich jene Vorstellung der Welt als richtig anerkenne. Auch durch den Hinweis auf allerlei Sätze, deren Wahrheit Niemand in Zweifel zieht, und die doch offenbar die Existenz ihres Gegenstandes nicht voraussetzen (z. B. Apollo ist ein Gott der alten Griechen, das Lebenselixir ist ein Mittel gegen die Wirkungen des Alters, der einem Kreise einschreibbare Rhombus ist unmöglich) wird man die Ansicht vergeblich zu widerlegen suchen, daß man nur von einem Dinge, an dessen Existenz man glaube, meinen könne, es habe eine gewisse Beschaffenheit; denn allen Beispielen dieser Art kann man entgegenhalten, daß ihr Wortlaut nicht der genaue Ausdruck ihres Sinnes sei, indem man z. B. nicht meine, daß dem einem Kreise einschreibbaren Rhombus die Eigenschaft der Unmöglichkeit anhafte, sondern daß der Begriff eines solchen Rhombus sich widerspreche. Nach der Zurückweisung dieser Einwürfe wird es nicht mehr zweifelhaft sein, wie die in Rede stehende Frage zu beantworten ist. Es kann ja doch nichts evidenter sein, als daß ein Ding, welches gar nicht existirt, auch keinerlei Bestimmtheiten

haben kann, wie viele deren auch in seinem Begriff enthalten sein mögen, und daß es daher sinnlos wäre, von einem Dinge, dessen Existenz man nicht voraussetzte, irgend eine Bestimmtheit zu bejahen. Dasselbe gilt übrigens von dem Verneinen. Das verneinende Urtheil: A ist nicht B — nämlich enthält wie das bejahende: A ist B — die Prädizirung des B-seins von A; der Unterschied beider besteht darin, daß in dem bejahenden zu dieser Prädizirung eine Bestätigung derselben, eine Anerkennung ihrer Richtigkeit, hinzukommt, in dem verneinenden eine Ablehnung oder Verwerfung oder Ungültigkeitserklärung; die Prädizirung aber des B-seins von A enthält die Setzung des A als eines existirenden, und die Gültigkeit dieser Setzung bildet die Voraussetzung sowohl des verneinenden als auch des bejahenden Urtheils, so daß, wenn A nicht existirt, die Urtheile: A ist B, und: A ist nicht B, beide falsch sind. Die Logiker lehren freilich fast ausnahmslos das Gegentheil, zur Begründung ihrer Ansicht aber bringen sie nichts Anderes als Beispiele von der Art der eben erwähnten bei. Daß sie nun konsequentermaßen dem ontologischen Beweise zustimmen müßten, haben sie fast ebenso ausnahmslos verkannt. Obwohl mit Cartesius darin einverstanden, daß man von dem Urtheile: Der Begriff des Dinges A enthält die Bestimmtheit B — ohne Weiteres zu dem anderen: A ist B — fortgehen dürfe, erheben sie doch den an sich richtigen Einwand gegen ihn: daraus, daß der Begriff Gottes die Existenz einschließe, folge nicht, daß Gott wirklich existire, sondern nur, daß sein Begriff als der Begriff eines existirenden Wesens gedacht werden müsse.

Schon Gaunilo (siehe oben S. 178) hatte behauptet, daß man nicht eher Prädikate, die im Begriffe Gottes liegen, von Gott zu bejahen berechtigt sei, als bis das Dasein Gottes bewiesen sei. In demselben Sinne hatte sich Thomas von Aquino über den Beweis Anselms ausgesprochen. Auch gegen Cartesius wurde, unter Bezugnahme auf Thomas, dieser Einwand erhoben. „Zugegeben, sagt der Verfasser der primae objectiones, daß der Name Höchst vollkommenes Wesen etwas bezeichnet, worin die Existenz liegt, so folgt doch daraus nicht, daß diese Existenz zu dem gehört, was in der Welt wirklich ist, sondern nur, daß mit der Vorstellung des höchsten Wesens die Vorstellung der Existenz untrennbar verbunden ist. Um hieraus auf die wirkliche Existenz Gottes schließen zu können, müßte man schon voraussetzen, daß es ein höchstes Wesen in Wirklichkeit gebe; wäre diese Voraussetzung erwiesen, so würde in der That folgen, daß Gott alle Vollkommenheiten und darunter auch die der Existenz in Wirklichkeit besitze.“ Den von Cartesius an die Spitze gestellten Satz über das Recht der Folgerungen aus Begriffen überhaupt ließ dieser Gegner, wie auch die späteren, unangetastet, und so kann es nicht befremden, daß er auf Cartesius keinen Eindruck machte. „Mein Beweis, antwortete derselbe, lautet folgender-

maßen. Wovon wir klar und deutlich einsehen, daß es zu irgend eines Dinges wahrhafter und unveränderlicher Natur oder Wesenheit oder Form gehört, das kann von diesem Dinge mit Wahrheit behauptet werden. Nachdem wir aber mit genügender Sorgfalt erforscht haben, was Gott sei, erkennen wir klar und deutlich, daß zu seiner wahren und unveränderlichen Natur die Existenz gehört. Folglich können wir mit Wahrheit von Gott bejahen, daß er existirt. Das ist sicherlich ein richtig fortschreitender Schluß." Nicht für das Recht, ein aus einem Begriffe genommenes Prädikat ohne Weiteres von dem Gegenstande dieses Begriffes zu bejahen, sondern nur für die Behauptung, daß die Existenz im Begriffe des höchsten Wesens liege, glaubte er nochmals eintreten zu müssen, um seinen Gegner zu überzeugen. Diese Behauptung, meinte er, sei es, woraus seinem Beweise der Schein des Sophismas entstehe.

Indessen sah sich Cartesius, wie schon seine eben angeführte Wiederholung des angegriffenen Beweises zeigt, doch auch genöthigt, jenen logischen Grundsatz einzuschränken. Denn nur so konnte er dem Nachweise, daß die Anerkennung der ontologischen Beweisart die absurdesten Konsequenzen haben würde, entgegentreten. Hatte nämlich schon Gaunilo darauf hingewiesen, daß, wenn der Begriff des höchsten Wesens die Existenz seines Gegenstandes verbürgte, diese Kraft auch demjenigen der vollkommenen Insel würde zugestanden werden müssen, so bemerkt der Verfasser der primae objectiones, daß man aus jedem beliebigen Begriffe durch Hinzufügung der Existenz zu seinem Inhalte einen anderen bilden könne, dessen Gegenstand seinem Begriffe nach existire. Setze man z. B. die Begriffe des Löwen und der Existenz zum Begriffe des existirenden Löwen zusammen, so habe man einen Begriff, zu dessen Inhalte die Existenz gehöre und der mithin die Anwendung der ontologischen Beweisart zulasse; verbürgte also der Begriff des alle Vollkommenheiten besitzenden Wesens die Existenz seines Gegenstandes, so gäbe nicht minder der des existirenden Löwen die Gewißheit, daß es einen existirenden Löwen gebe. Die Einschränkung seiner logischen Regel, mittelst deren Cartesius diesem Einwande zu entgehen sucht, ist die, daß der Begriff, aus dem man eine Bestimmtheit nehmen wolle, um sie von seinem Gegenstande zu bejahen, eine wahre und unveränderliche Wesenheit, nicht aber etwas willkürlich vom Verstande Ersonnenes zum Inhalte haben müsse. Zu den Begriffen, die dieser Bedingung **nicht** entsprechen, rechnet er alle diejenigen, welche, wie die des geflügelten Pferdes, des wirklich existirenden Löwen, des einem Quadrate eingeschriebenen Dreiecks, des höchst vollkommenen Körpers, durch Zusammensetzung gebildet seien; doch erklärt er gleich darauf auch wieder, daß auch durch den zusammengesetzten Begriff des einem Quadrate eingeschriebenen Dreieckes eine wahre und unveränderliche Natur gedacht werde und daß man Alles, was

aus demselben folge, seinem zusammengesetzten Gegenstande zuschreiben dürfe. Wie auch immer diese Einschränkung gemeint sein mag, ein Rechtsgrund für dieselbe ist nicht ersichtlich. Vielmehr ist es einleuchtend, daß, wenn die Existenz des Gegenstandes nicht zuvor nachgewiesen zu werden braucht, jede Folgerung aus einem Begriffe, was für einen Inhalt derselbe auch haben mag, ohne Weiteres in ein Urtheil über den Gegenstand umgewandelt werden darf. Angenommen z. B., ein geflügeltes Thier solle nur dann Pferd genannt werden, wenn es ein Säugethier sei, in dem Begriffe des geflügelten Pferdes sei also als allgemeinerer der des Säugethieres enthalten, so folgt ohne Zweifel, daß, wenn es geflügelte Pferde giebt, dieselben ausnahmslos Säugethiere sind; gesetzt nun weiter, daß es nicht erforderlich sei, die Existenz eines gedachten Dinges nachzuweisen, bevor man von ihm eine zum Inhalte seines Begriffes gehörige Bestimmtheit bejahe, so dürfte die Bedingung: wenn es geflügelte Pferde giebt — weggelassen und einfach von allen geflügelten Pferden, daß sie Säugethiere seien, behauptet werden. Ebenso ist die Folgerung der Existenz eines Dinges, z. B. der vollkommenen Insel, aus seinem Begriffe entweder an die Bedingung gebunden, daß die Existenz dieses Dinges schon vorher nachgewiesen sei, oder an gar keine. Selbst die in den secundae objectiones und später von Leibniz geltend gemachte Forderung, daß die Möglichkeit des vollkommensten Wesens, d. i. die Widerspruchslosigkeit seines Begriffes, nachgewiesen werden müsse, bevor man aus seinem Begriffe auf seine Existenz schließen dürfe, enthält entweder zu viel oder zu wenig. Die Folgerungen aus sich widersprechenden Begriffen sind nicht minder gültig als die aus widerspruchslosen, so lange sie nur in der Bedeutung von Aussagen über die gedachten Gegenstände als solche oder, was dasselbe ist, über die betreffenden Begriffe selbst, genommen werden; z. B. von den fingirten Dreiecken mit der Winkelsumme von drei Rechten als solchen gilt Alles, was aus dem Begriffe eines solchen Dreiecks folgt, und wenn daraus Entgegengesetztes folgt, so gilt von den fingirten Dreiecken eben Entgegengesetztes; andererseits sind die Folgerungen aus widerspruchslosen Begriffen nicht minder ungültig als die aus sich widersprechenden, sofern sie zu Aussagen über die ihre Gegenstände bildende Dinge selbst benutzt werden, denn alsdann setzen sie die Existenz dieser Dinge voraus.

Zu der indirekten Widerlegung des ontologischen Beweises, welche nach dem Vorgange Gaunilos der Verfasser der primae objectiones der direkten hinzufügte, mag noch bemerkt werden, daß der Zusatz Existirend zu Löwe überflüssig war, indem der Begriff des Löwen schon die Existenz einschließt. Alles nämlich, was wir vorstellen, stellen wir dadurch, daß wir es überhaupt vorstellen, als ein Existirendes oder Seiendes vor, und zwar nicht so, daß wir dem die besondere Beschaffenheit des vorgestellten Dinges aus-

machenden Vorstellungsinhalte noch das Sein hinzufügten, sondern so, daß das Sein das Allgemeinste ist, was in dem Inhalte gefunden werden kann, und daß von diesem nichts übrig bleiben würde, wenn das Sein aus ihm hinweggenommen würde, gleichwie von dem Inhalte der Vorstellung des Vierecks nichts übrig bleiben würde, wenn das Figur-sein aus ihm hinweggenommen würde. Auch die Dinge, von denen wir wissen, daß sie nicht sind, und selbst, daß sie nicht sein können, können wir doch nicht anders vorstellen, denn als seiend, gleichwie wir den unmöglichen, einem Kreise einschreibbaren Rhombus nicht anders denn als ausgedehnt vorstellen können. Es macht z. B. für die Art, wie wir die Zwerge im Innern Afrikas vorstellen, nichts aus, wenn wir früher meinten, dieselben seien eine Fabel, und jetzt aus einem Reiseberichte das Gegentheil vernehmen; wir stellten sie früher ebenso gut wie jetzt als existirend vor. Wenn mithin daraus, daß zum Inhalte eines Begriffes die Existenz gehört, folgte, daß der Gegenstand desselben wirklich existire, so könnte Niemand etwas so Ungereimtes ersinnen, daß sich nicht die Existenz desselben auf diese Art beweisen ließe. Cartesius gab zu, daß wir jedes Ding, das wir durch einen klaren und bestimmten Begriff denken, als ein existirendes denken; aber nur im Begriffe Gottes, behauptete er, sei die nothwendige Existenz, in allen übrigen bloß die mögliche enthalten. Sollte dies wörtlich gemeint sein, so wäre zu erwidern, daß die Möglichkeit und die Nothwendigkeit, wie auch die Wirklichkeit, nicht etwas seien, was irgend einer Bestimmtheit anhaften und mit derselben zur Beschaffenheit eines Gegenstandes und zum Inhalte eines Begriffes gehören könne, und daß wir so auch, wenn wir von möglicher oder wirklicher oder nothwendiger Existenz in Beziehung auf irgend ein Ding reden, damit nicht diesem Dinge eine besondere Weise der Existenz zuschreiben, sondern unsere Vorstellung desselben als eines existirenden hinsichtlich ihrer Geltung beurtheilen. Vielleicht aber hat Cartesius sagen wollen: nur im Begriffe Gottes sei die Existenz mit den übrigen Inhaltsmomenten so verbunden, daß diese nicht ohne jene gedacht werden können, in allen übrigen Begriffen werde sie den die besondere Natur des Gegenstandes ausdrückenden Inhaltsmomenten noch als ein weiteres Merkmal hinzugefügt; und eben deshalb könne man nur aus dem Begriffe Gottes die Existenz folgern, da man überhaupt aus einem Begriffe etwas über den Gegenstand selbst nur unter der Bedingung erkennen könne, daß die Natur dieses Gegenstandes oder der Inhalt des Begriffes eine einfache und unveränderliche Wesenheit, also nichts willkürlich Zusammengesetztes sei. Hier wäre zu bestreiten, sowohl, daß in irgend einem Begriffe die Existenz zu dem ursprünglichen Inhalte als ein weiteres Merkmal hinzugedacht werde, als auch, daß es für die Folgerungen aus Begriffen einen Unterschied mache, ob der betreffende Begriff eine Zusammensetzung enthalte oder

nicht. Gäbe man übrigens Beides zu, so brauchte man darum noch nicht zuzugeben, daß aus dem Begriffe Gottes als des Wesens von unendlicher Vollkommenheit die Existenz folge. Denn dieser Begriff enthält mehr als der des Seienden; Cartesius setzt ja das Sein nicht einer unendlichen Fülle von Vollkommenheiten gleich, sondern erklärt es ausdrücklich für eine Vollkommenheit; dann ist aber auch der Begriff Gottes ein zusammengesetzter, selbst wenn man die Summe aller Vollkommenheiten, zu denen das Sein hinzukommt oder die zum Sein hinzukommen, für etwas Einfaches gelten läßt; er entspricht mithin nicht der Bedingung, die Cartesius selbst für das Erkennen eines Dinges aus seinem Begriffe aufstellt. Es giebt nur Einen das Sein enthaltenden Begriff, der zum Sein nichts hinzuthut und so die von Cartesius verlangte Einfachheit besitzt: das ist der allgemeine Begriff des Seienden überhaupt. Angenommen daher, man dürfe eine Bestimmtheit B deshalb, weil sie zum Inhalte des Begriffes von einem Gegenstande A gehöre, von diesem Gegenstande bejahen, unter der einzigen Bedingung, daß das B-sein dem übrigen Inhalte des Begriffes von A nicht willkürlich hinzugefügt sei, so würde doch nicht das Sein Gottes, sondern nur das Sein des Seienden überhaupt, d. h. daß überhaupt etwas sei, ontologisch bewiesen werden können, wofern man dann den Fortgang vom Begriffe des Seienden zu dem Urtheile: das Seiende ist — noch einen Beweis nennen wollte.

Wenn es hiernach unmöglich ist, die Existenz irgend eines Dinges daraus zu erkennen, daß sie in dem Begriffe desselben enthalten ist, und wenn also die Entscheidung darüber, ob irgend ein vorgestelltes Ding existire oder nicht, nur bei der Erfahrung gesucht werden kann, so darf doch nicht ohne Weiteres behauptet werden, daß es keinen Begriff geben könne, der zur Erkenntniß des Daseins seines Gegenstandes genügte. Denn es bleibt noch die Möglichkeit, daß es einen Begriff von solchem Inhalte giebt, daß er seinen Gegenstand im Originale erfaßt, also Erfahrung von dem Dasein desselben ist, und zwar nicht zufolge eines zufälligen Zusammentreffens des ihn denkenden Subjektes mit seinem Gegenstande, sondern zufolge seines Inhaltes. Einen solchen Begriff giebt es in der That. Es ist der des eigenen Ich. Daß dem so ist und wie dem so ist und sein kann, ausführlich darzulegen, würde hier zu weit führen, doch wird es angemessen sein, eine kurze Erläuterung hinzuzufügen.

Indem ich mir meines Ich bewußt bin, erfahre ich, daß ich jetzt existire. Diese Erfahrung kommt nicht zu dem unmittelbaren Bewußtsein, welches ich von meinem Ich als solchem habe, hinzu; vielmehr ist dieses Bewußtsein oder die Wahrnehmung meines Ich selbst schon diese Erfahrung, so daß in dem: Ich bin — nicht mehr liegt als in dem bloßen Ich. Und zwar verhält es sich nothwendig so; mein Bewußtsein meines Ich ist nicht

infolge eines für es zufälligen Umstandes, sondern lediglich deshalb, weil es Bewußtsein meines Ich ist, die Erfahrung meines Daseins. Die Vorstellung aber oder der Begriff, den ich von meinem Ich habe, schließt das unmittelbare Bewußtsein meines Ich, welches als solches schon Erfahrung meines Daseins ist, ein; ich kann diesen Begriff nicht anders denken, als indem ich zugleich seinen Gegenstand wahrnehme, im Originale erfasse; er ist nichts Anderes als das unmittelbare Bewußtsein von meinem Ich und die Erfahrung meines Daseins, verbunden mit einer Denkthätigkeit, welche als ein Absehen von den zufälligen Bestimmtheiten, die ich in mir antreffe (z. B. daß ich jetzt eine Feder in meiner Hand sehe, spreche, höre u. dergl.) und als ein Blicken auf die Ichheit meines Ich beschrieben werden kann. Deshalb kann auch nur ich selbst die Vorstellung meines Ich (die Vorstellung, dadurch ich etwas als mein Ich vorstelle) besitzen, wie auch nur ich selbst mir meines Ich als solchen unmittelbar bewußt sein kann, indem jedes andere denkende Subjekt durch die Vorstellung, deren Gegenstand sein Ich ist, etwas Anderes vorstellt als ich durch die meinige. Wie das unmittelbare Bewußtsein, welches ich von mir habe, ist also auch meine abgezogene Vorstellung oder mein Begriff von meinem Ich Erfahrung von dem Dasein ihres Gegenstandes, und zwar nicht infolge eines zufälligen Verhältnisses, in welchem ich zu diesem Gegenstande stehe, sondern lediglich, weil sie diesen und keinen anderen Inhalt und Gegenstand hat. So trifft für die Vorstellung meines Ich zu, was Anselm und Cartesius fälschlich vom Begriffe Gottes meinten: sie gewährt mir, ohne daß etwas Anderes hinzugenommen zu werden braucht, durch ihren bloßen Inhalt, die gewisse Erkenntniß des Daseins ihres Gegenstandes, und das: Ich bin —, bestimmter das: Ich bin jetzt —, ist mithin, wenngleich eine Erfahrung, doch nicht minder eine nothwendige Wahrheit, nämlich für mich, den Einzigen, der sie zu denken im Stande ist. Für die Vorstellung des eigenen Ich trifft auch das Andere zu, was Cartesius vom Begriffe Gottes zu zeigen suchte, daß nämlich kein anderes Wesen als dasjenige, welches den Gegenstand derselben bildet, die Ursache sein kann, durch die sie in mir hervorgebracht wird, und daß also ihr Gegenstand so gewiß wirklich existirt, wie sie selbst in meinem Geiste existirt. Man sieht aber leicht, daß während der ontologische Beweis für das Dasein Gottes und derjenige, der von dem Dasein der Vorstellung Gottes im Geiste des Menschen auf die Ursache dieses Daseins schließt, verschieden sind, die Eigenthümlichkeit der Vorstellung des eigenen Ich, daß sie das Dasein ihres Gegenstandes lediglich durch ihren Inhalt, und diejenige, daß sie es durch ihr Dasein in meinem Geiste gewiß macht, dieselbe Eigenthümlichkeit sind. Die Vorstellung meines Ich ist ja nur deshalb Erfahrung des Daseins desselben, weil dieses Ich, welches das Objekt meines Vorstellens ist, einerlei ist mit dem Subjekte, welches die Vorstellung hervorbringt. —

Dem Wesen Gottes widmet Cartesius nur eine kurze Betrachtung. Was gelegentliche Aeußerungen zur Ergänzung derselben bieten, ist wenig. Wir werden uns, erklärt er, nicht mit Untersuchungen über das Unendliche ermüden, denn da wir selbst endliche Wesen sind, so wäre es Thorheit, wenn wir das Unendliche zu begreifen suchen wollten. Wenn auch der Begriff, den wir von Gott haben, der Begriff eines Wesens, welches Alles in sich faßt, worin uns irgend eine unendliche, von keiner Unvollkommenheit begrenzte Vollkommenheit entgegentritt, ganz klar und bestimmt ist, so können wir, die wir endliche Wesen sind, doch keine unendliche Vollkommenheit mit unserem Denken umfassen; und zahllose unendliche Vollkommenheiten mag es in ihm geben, die unser Denken nicht einmal zu berühren vermag. Als Prädikate, die wir Gott seinem Begriffe nach beilegen müssen, zählt Cartesius auf, daß er ewig, allmächtig, allwissend, aller Güte und Wahrheit Quelle und aller Dinge Schöpfer sei. Es scheint nicht, daß er gemeint habe, das Wesen Gottes gehe ganz im unendlichen Denken auf, aber ausdrücklich schließt er von demselben die Ausdehnung aus, denn in der Ausdehnung sei die Theilbarkeit enthalten, theilbar-sein aber sei eine Unvollkommenheit. Indem er das Denken zum Wesen Gottes rechnet, will er doch nicht, daß wir ihm auch alle die Modi des Denkens, die wir in uns finden, zuschreiben. Insbesondere, erklärt er, darf man nicht meinen, daß Gott empfinde, denn wenn es auch in uns eine gewisse Vollkommenheit ist, daß wir empfinden, so ist doch das Empfinden nicht möglich ohne ein leidendes Verhalten, leiden aber heißt abhängig von etwas sein. Das Denken Gottes ist lediglich Erkennen und Wollen, und zwar sind sein Erkennen und sein Wollen nicht von einander geschiedene Verrichtungen, sondern durch eine ganz einfache unveränderliche Thätigkeit erkennt, will und macht er alle Realität. Man darf wohl bezweifeln, ob Cartesius in diesen Folgerungen aus dem Begriffe des alle möglichen Vollkommenheiten ohne Schranken besitzenden Wesens überall den Begriff der Vollkommenheit als derjenigen Beschaffenheit, die nichts enthält, was in der bloßen Abwesenheit von etwas besteht, streng festgehalten habe. Denn daß die Güte und die Wahrhaftigkeit Vollkommenheiten in diesem Sinne des Wortes seien, oder daß das Unausgedehnt-sein und das Untheilbar-sein positive Eigenschaften und das Ausgedehnt-sein und das Theilbar-sein gleichbedeutend mit der bloßen Abwesenheit jener seien, würde doch erst bewiesen werden müssen.

Auch dem Verhältnisse Gottes zur Welt hat Cartesius keine eingehende Auseinandersetzung gewidmet. Mit Augustin lehrt er, daß die Schöpfung nicht als ein einmaliger Akt, nach dessen Beendigung die Welt von selbst zu existiren fortgefahren habe, sondern als eine fortdauernde, der Welt in jedem Augenblicke von Neuem das Dasein verleihende, also als erhaltende Thätigkeit gedacht werden müsse; denn die Existenz eines Dinges zu irgend

einer Zeit könne nicht die Ursache seiner Existenz auch im nächsten Augenblicke, ein Ding, welches nicht den Grund seines Daseins in sich selbst habe, nicht Substanz (siehe oben S. 231) im strengen Sinne des Wortes sein; jedes nicht Gott seiende Ding müsse also in jedem Augenblicke seines Daseins hervorgebracht, d. i. erhalten werden. Aus der Lehre vom Wesen Gottes, daß es in Gott keine Veränderung gebe und daß er durch eine ganz einfache, immer dieselbe bleibende Thätigkeit alles wesenhaft Seiende erkenne, wolle und hervorbringe, wird man ferner schließen müssen, daß die Schöpferthätigkeit keinen Anfang in der Zeit gehabt habe, und daß nicht bloß die körperliche Substanz, sondern auch jedes denkende Wesen von Ewigkeit her gewesen sei; und so wird es denn auch wohl die Meinung des Cartesius gewesen sein. Was die Art, wie die geschaffenen Dinge mit Gott verbunden sind, betrifft, so denkt er sich wie Campanella die endlichen Dinge als ein Mittleres zwischen der unendlichen Realität Gottes und dem Nichts, als theilnehmend an jener durch das Reale oder Positive, woraus sie bestehen, und an diesem durch ihre Endlichkeit. Bedenkt man nun, daß auch die körperliche Substanz, wenngleich nach Cartesius ihr Attribut, die Ausdehnung, eine Unvollkommenheit ist, doch nicht in der bloßen Abwesenheit aller Realität bestehen kann, sondern auf irgend eine Weise irgend eine Realität einschließen muß, ferner, daß es keine Realität giebt, die nicht in Gott, seinem Begriffe zufolge, enthalten ist, und daß es auch dem Begriffe Gottes widersprechen würde, wenn irgend ein Stück Realität in zwei Exemplaren existirte, deren eines in ihm und deren anderes außer ihm wäre, da ja dann Gott weniger wäre, als wenn auch das zweite Exemplar zu ihm gehörte: so liegt die Vermuthung nahe, daß Cartesius wie Nicolaus Cusanus das Sein aller Dinge als ein Sein in Gott gedacht und nur das Negative an ihnen, ihre Endlichkeit oder Beschränktheit, und damit auch von der Ausdehnung das, wodurch sie die Theilbarkeit einschließt, aus Gott herausgesetzt habe. Daß er von Gott und der Welt durchweg so redet, als ob er die dualistische Auffassung theile, kann gegen diese Vermuthung kaum ins Gewicht fallen, wenn man sich erinnert, wie sehr es ihm darum zu thun war, der Rechtgläubigkeit keinen Anstoß zu geben.

3. Die Körper und die Geister.

Der Beweis, daß ein unendlich vollkommenes Wesen die Ursache aller Dinge ist, hat das einzige Bedenken beseitigt, welches der Regel der Gewißheit: Alles, was ich ganz klar und bestimmt erkenne, ist wahr — noch entgegenstand, das Bedenken, daß Gott uns immer täusche. Denn ist Gott ein schlechthin vollkommenes Wesen, so kann er kein Betrüger sein. Es

ist ja dem natürlichen Lichte offenbar, daß Trügen und Täuschen von irgend einem Mangel herührt. Täuschen-können mag, als ein Beweis von Verstandesschärfe oder Macht, eine Vollkommenheit zu sein scheinen, aber täuschen-wollen zeugt ohne Zweifel von Bosheit und Schwäche und findet daher keine Stelle in Gott. Im Vertrauen auf die Zuverlässigkeit jener Regel glaubt nun Cartesius alsbald den beiden auf Existenz bezüglichen Erkenntnissen, die gegen den Zweifel zu sichern ihm bis dahin gelungen ist, den Erkenntnissen des eigenen Daseins und des Daseins Gottes eine dritte hinzufügen zu können: die des Daseins der Körperwelt.

Der Beweis für das Dasein der Körperwelt beginnt mit einer Erweiterung der über die Natur des Ich gewonnenen Erkenntniß. Es ist nämlich, findet Cartesius, nicht bloß gewiß, daß ich ein denkendes Wesen bin, sondern auch, daß ich nichts weiter als ein solches bin, daß alle Bestimmtheiten, die meinem Ich, d. i. der Substanz, deren Dasein das erste Gewisse ist, zukommen, Weisen des Denkens oder Bewußtseins, modi cogitandi, sind. Dies ergiebt sich aus folgender Erwägung. Zwei Vorstellungen, durch die ich Substanzen vorstelle, sind Vorstellungen wirklich verschiedener Substanzen dann, wenn ich den Gegenstand der einen klar und bestimmt ohne den der anderen vorstellen kann (intelligere, sagt Cartesius, doch kann dieses Wort hier nicht Erkennen durch Urtheilen, sondern nur bloßes Vorstellen bedeuten); denn, kann ich sie abgetrennt von einander klar und bestimmt vorstellen, so können sie durch Gottes Schöpferkraft abgetrennt von einander existiren, und (so wird man die Argumentation des Cartesius ergänzen dürfen) was für sich, abgetrennt von allem Anderen existiren kann, macht, nach dem Begriffe der Substanz (siehe oben S. 231), eine Substanz aus. Nun finde ich als zu meiner Natur und Wesenheit gehörig nichts Anderes, als daß ich ein denkendes Wesen bin; ich stelle mich klar und deutlich vor, indem ich nichts Anderes von mir vorstelle als mein Denken. Folglich bin ich von allen Substanzen, denen etwas vom Denken Verschiedenes zukommt, wirklich verschieden; meine Natur besteht einzig und allein darin, daß ich ein denkendes Wesen bin; insbesondere bin ich kein ausgedehntes Ding, und ist umgekehrt kein ausgedehntes Ding ein denkendes.

Daraus, daß unsere ganze Natur im Denken aufgeht, folgt nun nach Cartesius, daß die Ursache unserer sinnlichen Empfindungen und der aus denselben hervorgehenden Wahrnehmungen nicht in uns selbst liegen kann; denn da diese Wirkungen nicht wie unsere Gedanken von unserem Willen abhängen, müßten wir sie, wenn ihre Ursache in uns selbst läge, durch ein von unserem Denkvermögen verschiedenes Vermögen hervorgebracht haben, ein solches aber besitzen wir nicht. Hiermit ist freilich noch nicht bewiesen, daß uns unsere Empfindungen aus Einwirkungen von Körpern entstehen, denn Gott könnte dieselben unmittelbar in

uns hervorgebracht haben, oder irgend welche unkörperlichen Dinge könnten ihre Ursache sein. Allein die letzten beiden Annahmen würden der Wahrhaftigkeit Gottes widerstreiten. Denn da uns Gott eine starke Neigung eingepflanzt hat, unsere Empfindungen auf die Affektion unserer Sinne durch Körper zurückzuführen, und kein Vermögen, zu erkennen, daß es sich anders verhalte, so wäre, wenn die Körperwelt nicht existirte, der Schluß unvermeidlich, daß Gott es darauf abgesehen habe, uns zu täuschen. — Wir müssen also nach Cartesius die Wahrhaftigkeit Gottes erkannt haben, nicht nur, um an der Ueberzeugung, welche uns die klare und bestimmte Erkenntniß des Daseins der Körperwelt gewährt, festhalten zu können, sondern auch, um erst zu dieser klaren und bestimmten Erkenntniß zu gelangen. Sollte die Wahrhaftigkeit Gottes zuerst nur die Wahrheit dessen, was wir ganz klar und bestimmt einsehen, verbürgen, so jetzt auch die Wahrheit dessen, was wir von Natur zu glauben sehr geneigt und als unwahr nachzuweisen außer Stande sind.

Können wir von unseren Empfindungen und Wahrnehmungen mit Sicherheit auf das Dasein von Körpern schließen, welche die Ursachen derselben sind, so sind wir, wie Cartesius weiter auseinandersetzt, doch nicht berechtigt, den wirklich existirenden Körpern alle Bestimmtheiten zuzuschreiben, die wir empfinden und wahrnehmen. Nur soweit sie klar und bestimmt ist, ist von der Vorstellung körperlicher Dinge bewiesen, daß ihr wirklich Existirendes entspricht. Sie ist aber nur insoweit klar und bestimmt, als sie Vorstellung in bestimmter Weise nach drei Dimensionen ausgedehnter Dinge ist, als sie, mit anderen Worten, zum Inhalte solches hat, was unter den Gesichtspunkt der reinen Mathematik fällt. Soweit wir einen Körper als ein Ding mit empfindbaren Eigenschaften wie Farben, Tönen, Wärme u. s. w., oder auch mit solchen inneren Zuständen, wie wir sie in unserem Leibe anzutreffen meinen, insbesondere Zuständen der Lust und des Schmerzes, vorstellen, ist unsere Vorstellung durchaus dunkel und verworren. Diese Inhalte unseres äußeren und inneren Empfindens stellen wir klar und bestimmt nur dann vor, wenn wir sie eben als Inhalte unseres Empfindens, also als etwas zu unserem Geiste Gehöriges vorstellen, nicht aber, wenn wir sie auf die Körper, durch welche die Empfindungen in uns hervorgerufen werden, als Eigenschaften derselben beziehen. Aus dieser Natur der empfindbaren Qualitäten und Zustände folgt aber nicht nur, daß wir kein Recht haben, sie für wirkliche Bestimmtheiten der Körper zu halten, sondern auch, daß sie in der That kein Dasein außer unserem Empfinden haben können, und daß alle Eigenschaften, welche die Körper wirklich haben, bestimmte Weisen sind, in der ihnen die Eine allgemeine Eigenschaft der Ausdehnung oder die mit dieser gesetzten Eigenschaften der Theilbarkeit, der Gestalt und der Ruhe und Bewegung zukommen. Wie die Natur und Wesenheit

der Geister im Denken oder Bewußtsein aufgeht, so die der Körper in der Ausdehnung; und alle besonderen Eigenschaften der Geister und der Körper sind Weisen der ihre Natur überhaupt ausmachenden Eigenschaften, Modi ihrer Attribute.

Es ist gewiß einleuchtend genug, daß die Inhalte unseres Empfindens nicht den Dingen an sich zukommende Bestimmtheiten sein können. Dieselben lassen sich gar nicht abgetrennt von dem Empfinden, dessen Inhalte sie sind, vorstellen, so wenig wie sich eine Bewegung abgetrennt von ihrer Richtung oder ihrer Geschwindigkeit vorstellen läßt, oder ein Ton abgetrennt von seiner Stärke und Höhe und Klangfarbe, oder eine Farbe abgetrennt von ihrer Ausbreitung. Man denkt daher sich Widersprechendes, wenn man meint, das Empfundene bestehe unabhängig von der Empfindung in den Dingen. Aber gilt nicht das Gleiche von der Ausdehnung? Gehört das Vorgestellt- oder Angeschaut-werden zur Ausdehnung nicht ebenso nothwendig, wie das Gesehen-werden zur Farbe, das Gehört-werden zum Tone? Nach Cartesius soll es sich mit der Ausdehnung deshalb anders als mit den empfindbaren Qualitäten verhalten, weil wir von ausgedehnten Dingen eine klare und bestimmte, von farbigen u. s. w. nur eine dunkele und verworrene Vorstellung haben. Und zwar soll die Dunkelheit und Verworrenheit der letzteren nicht aus der Natur der Empfindungsinhalte entspringen — er erklärt ja die Vorstellung, die wir von uns selbst als Farben u. s. w. empfindenden Wesen haben, für klar und bestimmt —, sondern daraus, daß wir Empfindungsinhalte, die wir doch nicht ohne das Empfinden vorzustellen vermögen, auf Dinge außer uns beziehen. Aber verhält es sich denn mit dem Beziehen der Ausdehnung, die wir gleich dem Empfundenen nur als Inhalt unseres Bewußtseins kennen, auf an sich existirende Dinge anders? Können wir klar und bestimmt ausgedehnte Dinge vorstellen, ohne ein Anschauen, dessen Objekte sie sind, mit vorzustellen? Führt das Beziehen der Ausdehnung auf eine Außenwelt nicht dieselbe Dunkelheit und Verworrenheit mit sich, wie dasjenige der Farben, Töne, Geschmäcke, Gerüche? Noch in anderer Hinsicht ist die Behauptung, daß wir von ausgedehnten Dingen eine klare Vorstellung besitzen, geeignet, Widerspruch hervorzurufen, nämlich insofern, als die ausgedehnten Dinge nicht bloße Ausdehnungen sind, sondern Stücke der ausgedehnten Substanz, d. i. eines Etwas, welches nicht, wie die Ausdehnung, von uns angeschaut, sondern zu dem Angeschauten hinzugedacht wird (vergleiche oben S. 225, 231). Etwas Dunkleres und Räthselhafteres läßt sich doch wohl nicht ersinnen als die Substanz, deren ganze Natur und Wesenheit darin aufgeht, ausgedehnt zu sein, und die doch mehr als die bloße angeschaute Ausdehnung ist, dieses den Raum erfüllende Etwas, welches Allem, was Inhalt unseres Bewußtseins ist, und Allem, was jemals Inhalt des Bewußtseins irgend eines

Wesens werden kann, schlechthin entgegengesetzt ist. Erinnert man sich vollends, daß Cartesius von der Ausdehnung lehrt, sie sei insofern, als sie die Theilbarkeit einschließe, eine Unvollkommenheit, daß er sie aber andererseits, da sie das Attribut einer von Gott geschaffenen Substanz ist, doch auch nicht für die bloße Abwesenheit einer Vollkommenheit oder Realität erklären kann (wie die Kälte für die bloße Abwesenheit der Wärme), daß wir nach ihm also, indem wir ausgedehnte Dinge vorstellen, ein, so zu sagen, ganz und gar mit dem Nichts durchtränktes, positives oder reales Etwas vorstellen (vergleiche oben S. 247) — erwägt man dieses, so bleibt gewiß von der gerühmten Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung ausgedehnter Dinge wenig übrig. —

Die Natur und Wesenheit der Körper geht, wie bemerkt, nach Cartesius völlig in der Ausdehnung auf. Alle besonderen Eigenschaften, die irgend welchen Körpern wirklich zukommen, müssen sich aus der allgemeinen der Ausdehnung ableiten und verstehen lassen. Wie die empfindbaren Qualitäten, so haben daher auch die innerlichen Zustände, z. B. Sympathien und Antipathien, die so manche Philosophen und Naturforscher der Materie zugeschrieben haben, kein wirkliches Dasein. Die Materie ist mithin überall dieselbe; ihre Theile unterscheiden sich nur durch Größe, Gestalt und Bewegung. Die ausgedehnte Substanz füllt den unendlichen Raum lückenlos, denn ein leerer Theil des Raumes wäre eine Ausdehnung ohne Ausgedehntes, ein Attribut ohne Substanz, ohne seine Substanz aber ist ein Attribut nichts; die Ausdehnung kann ebenso wenig ohne ein ausgedehntes Ding existiren, wie das Denken ohne ein denkendes. Die Materie erfüllt ferner überall den Raum mit gleicher Dichtigkeit; es giebt keine Grade der Raumerfüllung; mithin können nicht zwei Stücke denselben Raum einnehmen. Daraus, daß die Materie den unendlichen Raum lückenlos überall mit gleicher Dichtigkeit erfüllt, folgt, daß das Quantum derselben weder zu- noch abnehmen kann. Bezüglich der Bewegung folgt, daß ein Stück Materie sich nicht anders bewegen kann, als indem ihm durch Bewegung der vor ihm liegenden Materie Platz gemacht wird. Dies aber ist dadurch möglich, daß es selbst durch seine Bewegung der hinter ihm befindlichen Materie Platz macht. Die Möglichkeit der Bewegung ist also nicht durch das Dasein leeren Raumes bedingt. Die Ursache der Bewegung überhaupt ist Gott. Ein Körper kann nicht von selbst anfangen, sich zu bewegen, noch auch seine Bewegung von selbst fortsetzen. Gott hat bei der Schöpfung in die Materie ein bestimmtes Maß von Ruhe und ein bestimmtes Maß von Bewegung hineingelegt. Nun ist es eine der Vollkommenheiten Gottes, daß er nicht bloß in sich selbst unveränderlich ist, sondern auch auf unveränderliche Weise wirkt. Daher müssen wir voraussetzen, daß es in seinen Werken keine anderen Veränderungen giebt, als die durch die Erfahrung und

die Offenbarung verbürgten, von denen wir einsehen oder im Glauben annehmen, daß sie ohne eine Veränderung im Schöpfer selbst vor sich gehen. Und daraus folgt, daß nichts besser mit der Vernunft übereinstimmen kann als die Annahme, daß Gott, wie das Quantum der Materie selbst, so auch das einmal in sie hineingelegte der Ruhe und der Bewegung erhält. Das Quantum der Bewegung eines Körpers aber wird gemessen durch das Produkt aus seiner Masse (d. i. dem Quantum seiner Materie) und seiner Geschwindigkeit; mithin ist die auf die Gesammtheit der Theile der Materie bezogene Summe dieser Produkte konstant; um wie viel die Geschwindigkeit eines Theiles zu- oder abnimmt, um so viel nimmt die eines anderen Theiles oder mehrerer anderer zusammengenommen ab oder zu. Aus der Unveränderlichkeit Gottes folgt ferner, daß jeder einfache ungetheilte Körper, soweit an ihm liegt, immer in demselben Zustande beharrt und nur durch äußere Ursachen verändert werden kann, insbesondere, daß nur eine äußere Ursache einen ruhenden Körper in Bewegung setzen oder eine Aenderung in der Richtung und der Geschwindigkeit der Bewegung eines bewegten hervorbringen kann. Die äußere Ursache, die in dem Zustande eines Körpers eine Veränderung hervorbringt, kann aber, abgesehen von der Einwirkung der Seele auf den Leib, nur ein mit demselben zusammenstoßender Körper sein. Alles Geschehen in der Körperwelt besteht demnach in bloßen Bewegungen, und alle Veränderungen in den Zuständen der Körper in Bezug auf Ruhe und Bewegung sind Wirkungen von Stößen. Cartesius will hiermit nicht leugnen, daß die Welt zweckmäßig eingerichtet sei; er will nur behaupten, daß es Zwecke nicht im Sinne der Aristoteliker, im Sinne von irgendwie in den Dingen enthaltenen gestaltenden und bewegenden Mächten gebe, sondern nur in dem Sinne von Absichten Gottes, die für die ursprüngliche Anordnung der Theile der Materie und die ursprüngliche Vertheilung von Ruhe und Bewegung bestimmend waren und sich weiter durch den mechanisch nothwendigen Ablauf der Bewegungen vollziehen. Die Zwecke in diesem Sinne des Wortes aber, meint er, gehören nicht in die Wissenschaft. Schon aus dem einzigen Grunde, daß wir die unendliche Macht Gottes nicht zu fassen vermögen, dürfe man seines Erachtens von jenem ganzen Geschlechte von Ursachen, welches den Begriff des Zweckes zur Voraussetzung habe, in den naturwissenschaftlichen Untersuchungen keinen Gebrauch machen; denn es scheine ihm verwegen zu sein, wenn man meine, Zwecke Gottes erforschen zu können.

Die Versuche des Cartesius, die allgemeinsten Naturerscheinungen, wie die Verschiedenheit der Aggregatzustände, die Cohäsion, die Elastizität, die Schwere, die Bewegungen der Himmelskörper, die physiologischen Vorgänge, mehr oder weniger vollständig nach seinen Prinzipien zu erklären, müssen hier übergangen werden. —

Obwohl nach ihm der Geist ebenso wenig der Verknüpfung mit einem Körper wie der Körper der Verknüpfung mit einem Geiste bedarf, hat Cartesius doch begreiflicherweise nicht versucht, der Körperlehre eine Lehre vom Geiste zur Seite zu stellen, die in gleicher Weise von den Körpern absähe wie jene von den Geistern. Sätze über den Geist, die Alles bei Seite lassen, was, von den Empfindungen an, demselben aus seiner Verbindung mit einem Körper entsteht, finden sich nur wenige in seinen Schriften. Da die Natur und Wesenheit des Geistes, lehrt er in dieser Hinsicht, im Denken oder Bewußtsein besteht, wie diejenige des Körpers in der Ausdehnung, so kann derselbe ebenso wenig sein, ohne zu denken, wie der Körper, ohne ausgedehnt zu sein. Und das gelte auch von dem mit einem Körper verbundenen Geiste; der Mensch denke daher schon als Embryo, und selbst der tiefste Schlaf bilde keine Unterbrechung seines Denkens. Vom Denken oder Bewußtsein hat Cartesius, sollte er es auch nirgendwo so bestimmt ausgesprochen haben, wie sein Anhänger de la Forge, offenbar die Ansicht, daß der Geist, indem er überhaupt denkt oder Bewußtsein hat, sich seiner selbst als denkenden Wesens bewußt ist, daß sein Denken also seiner Natur nach Ich-Bewußtsein ist. Hierauf gründete sich die Lehre von den angeborenen Ideen, von der im nächsten Abschnitte die Rede sein wird. Als die allgemeinsten Modi des Denkens giebt Cartesius an das Denken im engeren Sinne des Wortes oder das Vorstellen, d. i. das bloße sich Vorhalten von Gegenständen oder gleichsam von Bildern von Gegenständen, und das Wollen, zu dem auch das Bejahen und das Verneinen, also das Urtheilen, gehören soll; doch zeigt er nicht, woher dem Geiste, so lange ihn nicht die Verbindung mit einem Körper mit Empfindungen und Wahrnehmungen versieht, der Inhalt kommt, dessen er, da offenbar das bloße Ich nicht dazu genügt, zu den Thätigkeiten des Vorstellens und Wollens bedarf. Nimmt man zu diesen Bestimmungen noch die hinzu, daß jeder Geist untheilbar ist und daß daher bei ihm die Unzerstörbarkeit der Substanz, die er mit dem Körper gemein hat, Unzerstörbarkeit der Individualität ist, so ist wohl Alles zusammengestellt, was sich über die reine Geistigkeit den Schriften des Cartesius entnehmen läßt. Seine weiteren Ausführungen über den Geist betreffen denselben insofern, als er Seele eines Leibes ist.

Die Ueberzeugung, daß unser Geist wirklich, wie er es innerlich wahrnimmt, mit einem Körper verbunden ist, und zwar so enge, daß er mit demselben Ein Ding ausmacht, ergiebt sich nach Cartesius wie die von dem Dasein der Körper, die wir mittelst des äußeren Sinnes wahrnehmen, aus der Erkenntniß, daß Gott nicht täuschen kann. Wie diese Verbindung möglich ist, wie zwei Dinge, die nicht nur nicht Stücke derselben Substanz, sondern auch so verschiedenartig sind, daß sie verschiedenen Welten anzu-

gehören scheinen, zu Einem zusammengesetzt werden können, vermag er natürlich nicht zu erklären, und er ist sich dessen auch klar bewußt. Wir müssen uns nach ihm mit dem Gedanken zufrieden geben, daß Gott, der zwei so verschiedenartige Substanzen zu erschaffen und zu erhalten die Macht hat, sie auch in solchen Zusammenhang zu bringen vermag, daß sie auf einander wirken. Was aber die Einrichtungen des Körpers und die Bewegungen in demselben einerseits und die Vorgänge in der Seele andererseits, auf denen dieser räthselhafte Zusammenhang beruht, und die in dem letzteren enthaltenen bestimmten Beziehungen zwischen Körperlichem und Geistigem betrifft, so glaubt er darüber in eingehender Weise Auskunft geben zu können. Nur mit einem kleinen Theile des Körpers, sucht er wahrscheinlich zu machen, der Zirbeldrüse (glans pinealis, conarion), stehe die Seele in unmittelbarem Zusammenhange. Dafür spreche der Umstand, daß dieses Organ, welches in einem die vorderen mit den hinteren Höhlen des Gehirns verbindenden Kondukte frei herabhänge, in die kleinsten Bewegungen der Lebensgeister, d. i. der die Röhren der Nerven und der Gehirnfasern füllenden Materie, hineingezogen werde und umgekehrt mit ihren kleinsten Bewegungen auf die Lebensgeister wirke, sowie der andere, daß es der einzige Gehirntheil sei, der nicht wie die Augen, Ohren, Hände u. s. w. doppelt vorhanden sei. Wenn er erklärt, die Seele befinde sich nicht ausschließlich in diesem Körpertheile, sondern sei in wahrhafter Weise mit dem ganzen Körper verbunden, da die Organe desselben in so engen Beziehungen zu einander stehen, daß er auf gewisse Art eine untheilbare Einheit bilde, mit der Zirbeldrüse sei sie nur enger als mit allen anderen Theilen verbunden: so wird man in dieser Bemerkung wohl eine Nachwirkung des aristotelischen Begriffes der Seele als der Form des Leibes erblicken dürfen. Weitere Folgen hat dieselbe in seiner Theorie nicht; denn abgesehen davon, daß gewisse Bewegungen der Zirbeldrüse gewisse Zustände der Seele, und umgekehrt gewisse Zustände und Thätigkeiten der Seele gewisse Bewegungen der Zirbeldrüse hervorrufen, soll der Leib sich ganz und gar wie eine seelenlose Maschine verhalten.

Auf die Ausführung, die Cartesius der Zirbeldrüsen-Hypothese nach der anatomisch-physiologischen Seite hin gegeben hat, kann hier nicht eingegangen werden. Nur das Eine muß noch erwähnt werden, daß dieselbe keine Einschränkung des Satzes von der Erhaltung der Bewegungsgröße nöthig machen soll. Wenn die Bewegungen der Zirbeldrüse auf die Seele einwirken, so soll dadurch doch nicht das kleinste Bewegungsquantum verbraucht werden, so daß es aus der Körperwelt verschwände. Und umgekehrt soll das Quantum der Bewegung nicht die geringste Vermehrung erfahren, wenn die Seele auf die Zirbeldrüse einwirkt; und zwar ergebe sich die Möglichkeit hiervon daraus, daß es der Seele, um die ihrem Wollen

entsprechenden Bewegungen im Leibe hervorzubringen, genüge, den gerade vor sich gehenden Bewegungen, ohne ihnen eine neue hinzuzufügen, andere Richtungen zu geben.

In der Ausführung seiner Theorie von der Verbindung der Seele und des Leibes nach der psychologischen Seite hin unterscheidet Cartesius drei Klassen von Vorstellungen, welche unmittelbar durch die Einwirkung des Leibes in der Seele hervorgerufen werden: erstens diejenigen Sinnesempfindungen, deren Inhalte wir auf Dinge außer uns, welche wir als ihre Ursachen betrachten, beziehen, z. B. die Empfindung des Lichtes einer Flamme, des Tones einer Glocke; zweitens die Empfindungen, deren Inhalte wir auf den eigenen Leib beziehen, z. B. die des Hungers, des Durstes, der Wärme oder der Kälte in der einen kälteren oder wärmeren Gegenstand berührenden Hand; drittens solche Vorstellungen, deren Inhalte die Seele als Zustände auffaßt, die bloß in ihr selbst seien, z. B. die Gefühle der Freude und des Zornes. Den letzteren, die er unter dem Namen der Leidenschaften zusammenfaßt, hat Cartesius eine ausführliche Untersuchung gewidmet. Das erste Buch derselben handelt von den Leidenschaften im Allgemeinen. Die Leidenschaften, definirt er, sind Wahrnehmungen oder Empfindungen oder Erregungen der Seele, die man vorzugsweise auf sie selbst bezieht, und die durch eine gewisse Art der Bewegung der Lebensgeister hervorgerufen, erhalten und gestärkt werden. Sie seien dunkele und verworrene Modi des Denkens, welche die Seele wie die Gegenstände der äußeren Sinne empfange, und von welchen sie mehr als von anderen Arten von Gedanken aufgeregt und erschüttert werde. Da die Leidenschaften Zustände seien, deren sich die Seele ebenso wenig wie der Empfindungen der Sinne erwehren könne, sobald die körperlichen Zustände und Bewegungen, deren Wirkungen sie seien, vorhanden seien, so könne die Seele sie nicht anders bekämpfen als mittelbar durch Gedanken, die einen Einfluß auf den Körper haben. Um z. B. den Muth zu erregen und die Furcht zu beseitigen, genüge es nicht, den Willen dazu zu haben, sondern man müsse sich solcher Betrachtungen über Ursachen, Gegenstände und Beispiele befleißigen, welche überreden, daß die Gefahr nicht groß sei, daß es immer sicherer sei, sich zu vertheidigen als zu fliehen, daß der Sieg Ruhm und Freude bringe u. dergl. Der Kampf der Seele mit den Leidenschaften, der als ein solcher zwischen dem höheren und dem niedrigeren Theile der Seele beschrieben zu werden pflege, sei also in Wahrheit ein Kampf der Seele oder des Willens mit dem Leibe. Die Seele kämpfe hierbei entweder mit den Waffen, die ihr die Leidenschaft der einen Art gegen die der anderen liefere, oder mit ihren eigenen Waffen, nämlich den festen und entschiedenen Urtheilen über das Gute und das Ueble. Auf die Betrachtung der Leidenschaften im Allgemeinen läßt Cartesius im zweiten und dritten Buche seiner Abhandlung

den Nachweis, die Beschreibung und die Erklärung der einzelnen Arten derselben folgen. Es wird hierüber die Notiz genügen, daß er nachzuweisen sucht, es gebe sechs einfache und ursprüngliche Leidenschaften: Bewunderung, Liebe, Haß, Verlangen, Freude, Traurigkeit, alle übrigen seien theils Zusammensetzungen aus diesen, theils besondere Arten derselben.

Aus den die Seele betreffenden Ausführungen der Schriften und Briefe des Cartesius muß noch ein höchst befremdlicher Gedanke, dem er wiederholt Ausdruck gegeben hat, hervorgehoben werden. Obwohl er keine Bedenken in der Annahme fand, daß der Mensch auch im Schlafe und das Kind schon im Mutterleibe denke, also offenbar ein Denken für möglich hielt, welches sich nicht über die Stufe des schwächsten und dunkelsten Selbstgefühls erhöbe, konnte er sich doch nicht entschließen, auch den Thieren eine denkende Seele und also, da das Sein der Seele im Denken bestehen soll, überhaupt eine Seele zuzuschreiben. Er scheute sich ohne Zweifel vor der Konsequenz, daß das Denken der Thiere an und für sich befähigt sei, in allen dem Denken überhaupt möglichen Modis aufzutreten, und daß mithin auch ihre Seelen das Vermögen der Vernunft besitzen und nur deshalb nicht ausüben, weil bei ihnen die Bedingungen, an welche die Ausübung gebunden sei, nicht erfüllt seien, sowie, daß auch die Thierseelen unsterblich seien. So zog er denn die wunderliche Annahme vor, daß die Thiere bloße Maschinen, Automaten seien, welche die göttliche Allmacht so kunstvoll eingerichtet habe, daß sie ganz wie beseelte Wesen aussehen und sich bewegen. Doch wollte er dieselbe nur für eine gut begründete Vermuthung angesehen wissen.

4. Das Erkennen und das Wollen.

Die Betrachtungen, welche Cartesius den sich an den Begriff des Seins knüpfenden Fragen widmete, haben, wie sich aus der vorstehenden Darstellung derselben ergiebt, zum großen Theile zugleich das Erkennen zum Gegenstande. Weitere Betrachtungen und Bemerkungen über das Erkennen hat er theils in diejenigen über das Sein hineingeflochten, theils abgesondert von denselben vorgetragen.

Die sowohl an sich als auch in historischer Hinsicht wichtigsten derselben betreffen den Ursprung der Erkenntnisse.

Was zuvörderst die Ideen (Vorstellungen, Begriffe) betrifft, so theilt Cartesius dieselben hinsichtlich ihres Ursprunges in drei Arten ein: angeborene, von außen gekommene, vom Geiste selbst gebildete (innatae, adventitiae, a me ipso factae vel factitiae). Beispiele der ersteren, fügt er hinzu, seien die des Dinges, der Wahrheit, des Denkens, der zweiten die

des Geräusches, das ich jetzt höre, der Sonne, die ich sehe, des Feuers, das ich fühle, der dritten die der Sirenen und Hippogryphen.

Ueber den Begriff der angeborenen Idee giebt zunächst folgende Bemerkung nähere Auskunft: „Niemals habe ich geschrieben oder gemeint, daß der Geist angeborener Ideen bedürfe, welche etwas von seinem Vermögen des Denkens Verschiedenes wären, sondern, da ich bemerkte, daß in mir gewisse Gedanken wären, die nicht von äußeren Objekten herrührten, noch auch mit Willen von mir erzeugt wären, sondern aus meinem bloßen Vermögen des Denkens stammten, so nannte ich die Ideen oder Begriffe, in denen sie Gestalt gewonnen haben, angeborene, um sie von den von außen gekommenen und den gemachten zu unterscheiden, in demselben Sinne, in welchem wir sagen, die Großmuth sei gewissen Familien angeboren, anderen gewisse Krankheiten wie Gicht oder Stein, nicht als ob in diesen Familien die Kinder schon im Mutterleibe damit behaftet wären, sondern weil dieselben mit einer Disposition oder Fähigkeit, sie zu bekommen, geboren werden.“ In gewissem Sinne, heißt es weiter, seien alle Ideen angeboren, denn keine werde von den Dingen durch die Sinnesorgane in den Geist hineingesandt; die Einwirkung der Dinge auf die Sinne gebe dem Geiste nur die Veranlassung, gewisse Ideen gerade zu der betreffenden Zeit durch das ihm angeborene Vermögen zu bilden; äußerlich seien also nur die Umstände, die nöthig seien, damit sie im Geiste hervortreten, und wegen derer ihr Hervortreten Erfahrung genannt werde. Was die Dinge in den Sinnesorganen hervorbringen, seien ja lediglich körperliche Bewegungen und aus denselben hervorgehende Gestaltungen, die Farben aber, die Töne, die Schmerzen, die der Geist durch jene Bewegungen vorzustellen veranlaßt werde, haben überhaupt mit Bewegungen gar keine Aehnlichkeit, und selbst die Bewegungen und Gestalten, die Inhalte unseres Vorstellens seien, seien nicht die in den Sinnesorganen existirenden selbst. So könne man auch von den auf Sinnesempfindungen beruhenden Ideen sagen, sie seien angeboren. Unter den angeborenen Ideen im engeren Sinne des Wortes, im Vergleiche mit denen andere Ideen als von außen gekommen bezeichnet werden können, versteht Cartesius hiernach solche, die das Denkvermögen hervorbringt, ohne dazu und darin durch die Einwirkung, welche die Dinge mittelst der Sinnesorgane auf den Geist ausüben, bestimmt zu sein, oder solche, in deren Inhalten sich nicht nur nichts findet, was von außen her in den Geist hineingekommen, sondern auch nichts, was erst infolge äußerer, ihm zufälliger Umstände aus seinem eigenen Boden hervorgewachsen wäre.

Ist dies der Begriff der angeborenen Ideen, so sind die Inhalte aller Ideen, die mir angeboren sind, in meinem Denken oder Bewußtsein nicht erst insofern, als dasselbe ein durch äußere Einwirkungen modifizirtes Be-

wußtsein, sondern schon insofern, als es überhaupt mein Bewußtsein ist. Die Inhalte der mir angeborenen Ideen bilden zusammen einen Inhalt, den mein Bewußtsein dadurch hat, daß es überhaupt mein Bewußtsein ist, der also von ihm unabtrennbar ist. Und ich bilde diese Ideen selbst, indem ich den Inhalt, den mein Bewußtsein als solches hat, aus dem bald so, bald so beschaffenen Inhalte meines bald so, bald so modifizirten Bewußtseins heraushebe und für sich ins Auge fasse, und weiter aus ihm wieder einzelne seiner Bestandtheile oder Seiten heraushebe und für sich ins Auge fasse. Wirklich besitzt mein Bewußtsein einen solchen, in jedem Augenblicke in seinem Gesammtinhalte enthaltenen und von allem Wechsel seines Gesammtinhaltes unberührt bleibenden reinen Inhalt. Es ist mein sich wissendes Bewußtsein selbst, mein Ich, sofern es überhaupt mein Ich ist. Die Idee meines Ich, die ich bilde, indem ich von den mannigfachen, wechselnden Bestimmtheiten, die ich in mir antreffe, abstrahire, ist demnach eine solche, welche dem cartesianischen Begriffe der angeborenen Ideen entspricht, und dasselbe gilt von allen Ideen, die ich wiederum aus der meines Ich herleiten kann, z. B. denen des Geistes überhaupt, des Seins, der Dauer, der Zahl. Und nur für die Idee meines Ich und diejenigen zu deren Bildung mir diese das Material liefert, trifft die Beschreibung zu, die Cartesius von den angeborenen Ideen giebt.

Eine ausführliche Erklärung, wie der Geist durch sein bloßes Denkvermögen in den Besitz gewisser Ideen gelangen könne, findet sich in den Schriften des Cartesius nicht. Aber einzelne Bemerkungen lassen keinen Zweifel darüber, daß er in der That die Quelle der angeborenen Ideen im Ich-Bewußtsein erblickte. So sagt er von den Ideen der Substanz, der Dauer, der Zahl, daß der Geist sie von der Idee seiner selbst entlehnt habe und auf andere Dinge übertrage, und von der Idee der Substanz, daß sie deshalb in uns sei, weil wir selbst Substanzen seien. Auch das Angeboren-sein der Idee Gottes erläutert er in diesem Sinne. „Die Idee Gottes, sagt er, ist mir angeboren, wie es die meiner selbst ist. Und es darf mich fürwahr nicht wundern, daß mein Schöpfer mir diese Idee eingepflanzt hat, damit sie seinem Werke gleichsam als Zeichen des Künstlers aufgeprägt sei. Auch braucht dieses Zeichen nichts zu sein, was noch zu dem Werke selbst hinzugefügt wäre, sondern es ist sehr glaublich, daß ich aus dem alleinigen Grunde, daß Gott mich geschaffen hat, gewissermaßen nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit gebildet bin, und daß diese Aehnlichkeit von mir durch dasselbe Vermögen aufgefaßt wird, durch welches ich selbst von mir aufgefaßt werde, und daß ich so zur Idee Gottes gelange. Wenn ich nämlich den Blick meines Geistes auf mich selbst richte, so sehe ich nicht nur, daß ich ein unvollständiges und von Anderem abhängiges Wesen bin und ohne Aufhören immer weiter nach Größerem und Besserem, als

ich selbst bin, trachte, sondern auch, daß das, wovon ich abhänge, ein Wesen ist, welches alles jenes Große, wonach ich trachte, nicht bloß in der Weise der Möglichkeit, ins Ungemessene zu wachsen, sondern in derjenigen der wirklich vollendeten Unendlichkeit in sich faßt, also Gott ist". (Vergleiche die oben S. 235 f. angegebene Ansicht des Cartesius über das Verhältniß der Begriffe des Endlichen und des Unendlichen.)

Die Erklärung, daß die angeborenen Ideen aus dem Material gebildet seien, welches das bloße Ich-Bewußtsein liefere, schließt nicht aus, daß zu denselben Begriffe gehören, welche, wie z. B. die der Ausdehnung, des Dreieckes, der Bewegung, sich auf die Körperwelt beziehen. Denn es könnte wohl sein, daß wir uns unseres Ich nur als eines mit einem Körper verbundenen Wesens bewußt sein können, mit anderen Worten, daß es für unser Ich nicht zufällig ist, sondern zum Wesen desselben gehört, wenn wir uns in der inneren Wahrnehmung mit einem Körper verknüpft zu sein scheinen. Cartesius schneidet indessen diese Möglichkeit, die geometrischen und mechanischen Begriffe zu den angeborenen zu rechnen, ab. Die Fähigkeit, körperliche Dinge vorzustellen, die vis imaginandi, entsteht nach ihm dem Geiste aus seiner Verbindung mit dem Körper und gilt ihm daher für ebenso zufällig für den Geist wie diese Verbindung selbst. Die imaginatio, erklärt er, gehört nicht zum Wesen meines Geistes; sie könnte mir abhanden kommen, ohne daß ich aufhörte, derselbe zu sein, der ich jetzt bin. Dennoch scheint er nach einigen Aeußerungen die geometrischen Ideen zu den angeborenen gerechnet zu haben. Auch wird dies daraus wahrscheinlich, daß er den Grund der Möglichkeit, die geometrischen Sätze ohne Hülfe der Erfahrung zu beweisen, in der wahren unveränderlichen und ewigen Wesenheit erblickt, die den geometrischen Figuren zukomme, solche Wesenheit aber sonst nur den Inhalten der angeborenen Ideen zuschreibt. Man müßte alsdann, um den Begriff der angeborenen Idee im Sinne des Cartesius zu erklären, sagen, angeboren seien diejenigen Ideen, deren Inhalte dadurch im Bewußtsein seien, daß dasselbe überhaupt Bewußtsein eines mit einem Körper verknüpften Geistes, eine Seele, sei, also die Idee des Ich, welches sich mit einem Körper zu Einem Wesen verknüpft zu sein scheint, und die aus dieser ableitbaren.

Nicht bloß Begriffe, sondern auch Urtheilserkenntnisse giebt es nach Cartesius, in deren Besitz der Geist ohne Hülfe der Sinne durch sein bloßes Denkvermögen gelangt, und darunter solche, durch die wir in der Erforschung der Dinge fortschreiten. Er nennt dieselben notiones communes (nämlich omnibus hominibus communes) oder ewige Wahrheiten, und diejenigen unter ihnen, die nicht erst aus anderen bewiesen werden müssen, Axiome. Axiome sind z. B. die Sätze: Dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein; die Ursache von irgend etwas kann nicht nichts sein, oder aus nichts

17*

wird nichts; Geschehenes kann nicht ungeschehen gemacht werden; wer denkt, existirt, so lange er denkt; Gleiches zu Gleichem addirt giebt Gleiches; sowie die übrigen Grundsätze der reinen Mathematik. Wir sind der Wahrheit dieser Sätze durch Intuition (simplici mentis intuitu) gewiß; wir machen, indem wir sie denken, die Erfahrung, daß wir sie für wahr halten müssen; ihre Inhalte sind naturae per se notae. Die Frage nach dem Grunde der Möglichkeit solcher Erkenntnisse hat Cartesius nicht erörtert. Nach einzelnen Aussprüchen darf man ihm die Ansicht zuschreiben, daß dieselben, soweit sie von wissenschaftlichem Werthe sind, aus angeborenen Begriffen entspringen, und daß sie Sätze sind, deren Gegentheil einen Widerspruch einschließt, daß wir also, indem wir den uns angeborenen Subjektsbegriff eines solchen Urtheils betrachten, in dem Inhalte desselben denjenigen seines Prädikatsbegriffes, z. B. in dem Summe-von-Drei-und-Zwei-sein das Fünf-sein auffinden. Das Problem, wie man mit Sätzen, die durch die bloße Betrachtung von Begriffen gewonnen werden, und deren Wahrheit man also nach dem bloßen Prinzipe des Widerspruchs einsieht, in der Erkenntniß ihres Gegenstandes weiter kommen könne, da sie doch dem Begriffe ihres Gegenstandes nichts hinzufügen, sondern nur den ursprünglichen Inhalt desselben vollständiger zum Bewußtsein bringen, — dieses Problem, dessen Erwägung später eine neue Periode in der Geschichte der Philosophie herbeiführen sollte, hat Cartesius allem Anscheine nach nicht bemerkt (ebenso wenig wie Hobbes, vergleiche oben S. 213).

Nach einigen Aeußerungen des Cartesius könnte es scheinen, als wolle er nur die durch Intuition erkannten Axiome für unmittelbar gewisse Ausgangspunkte der Wissenschaft gelten lassen, als verlange er also, wie von der Mathematik, so von der ganzen Wissenschaft, daß sie alle ihre Sätze durch strenge Schlüsse aus Axiomen ableite und mithin auch aus lauter nothwendigen und ewigen Wahrheiten bestehe. Nach diesem Begriffe der Wissenschaft würde ein großer Theil seiner eigenen Lehren keinen Anspruch darauf erheben können, derselben zugerechnet zu werden, denn seine physikalischen, seine physiologischen und seine psychologischen Untersuchungen haben es gar kein Hehl, daß sie der für die Vernunft zufälligen Erfahrung Voraussetzungen entnehmen. Andere Stellen seiner Schriften lassen indessen keinen Zweifel darüber, daß er den Werth der Erfahrung vollauf zu würdigen wußte und keineswegs gemeint war, den von ihr abhängigen Erkenntnissen den Rang von wissenschaftlichen abzusprechen. Als wissenschaftliches Verfahren wollte er freilich nur die Deduktion (die synthetische oder kompositive Methode Hobbes) gelten lassen, worunter er das namentlich aus dem Beispiele der Mathematik bekannte Fortschreiten von Erklärungsgründen zu dem, was daraus erklärt werden kann, verstand. Aber die Erklärungsgründe brauchen nach ihm nicht Axiome zu sein; sie können auch in Sätzen bestehen, die deshalb an-

genommen sind, weil die von ihnen ausgehende Deduktion zu Thatsachen der Erfahrung führt, also in Hypothesen, durch welche Thatsachen der Erfahrung erklärt werden, und welche dadurch, daß dies geschieht, ihrerseits bewiesen werden. Cartesius verwirft demnach keineswegs das Verfahren, von den Thatsachen der Erfahrung auszugehen und von hier aus die Erklärungsgründe derselben zu suchen, die von Baco gepriesene Induktion (das analytische oder regressive Verfahren Hobbes); nur betrachtet er dasselbe (so scheint es wenigstens) als eine Thätigkeit, nach deren Beendigung erst die eigentlich wissenschaftliche des erklärenden Deduzirens beginnt.

Mit der Unterscheidung der Deduktion und des Aufsuchens von Hypothesen darf man nicht diejenige der Analysis und der Synthesis verwechseln, die Cartesius am Schlusse der responsio ad secundas objectiones darlegt. Die Analysis, heißt es hier, zeige den wahren Weg, auf welchem eine Erkenntniß entdeckt sei, die Synthesis den hinterher gefundenen Weg, auf welchem sie klar bewiesen werde. Die erstere setze den Leser in den Stand, die Sache nicht weniger vollkommen zu verstehen und sich zu eigen zu machen, als wenn er sie selbst gefunden hätte; aber sie sei nicht so gut als die andere geeignet, auch den weniger aufmerksamen oder den zum Widerspruch geneigten Leser zu gewinnen, besonders da sie Manches, worauf es wesentlich ankomme, dennoch kaum berühre, weil es dem, der recht aufmerke, von selbst einleuchtend sei. Die Synthesis dagegen zwinge auch dem widerspruchslustigen und hartnäckigen Leser seine Zustimmung ab; aber indem sie durch eine lange Reihe von Definitionen, Petitionen, Axiomen, Theoremen und Problemen fortschreite, um immer, wo ihr etwas bestritten werde, zeigen zu können, daß es aus dem Vorhergehenden folge, gewähre sie dem Geiste derer, die von dem Verlangen zu lernen erfüllt seien, nicht in dem Maße Befriedigung wie die Analysis, weil sie eben nicht lehre, wie die Sache gefunden sei. Das synthetische Verfahren, fügt Cartesius hinzu, lasse sich im Gebiete der Metaphysik nicht so leicht anwenden wie in der Geometrie, weil es in jenem, wo man mit den Vorurtheilen der Sinne zu kämpfen habe, viel schwieriger sei, die Grundlage der ganzen Beweisführung festzustellen, als in diesem, wo man im Einvernehmen mit den Sinnen bleibe. Darum und weil es der wahre und beste Weg des Lehrens sei, habe er in den Meditationen nur das analytische Verfahren befolgt. Indem er lieber Meditationen, als, wie die Philosophen, Disputationen, oder, wie die Geometer, Theoreme und Probleme geschrieben habe, habe er zeigen wollen, daß er nur mit denen zu thun haben wolle, die mit ihm die Sache aufmerksam zu erwägen und zu betrachten geneigt seien. Genau genommen betrifft hiernach der Unterschied der Analysis und der Synthesis gar nicht das wissenschaftliche Denken selbst, sondern die Darstellung seiner Ergebnisse. Indem die Analysis den Weg nachbildet, den das Denken wirk-

lich genommen hat, ist sie die natürliche Darstellung; die Synthesis, indem sie einen Weg zeigt, der erst, nachdem das Ziel erreicht war, gefunden werden konnte, ist eine künstliche. Beide Wege aber, der, den das Denken wirklich genommen hat, und der, den es nachträglich entdeckt, sind Wege der Deduktion. Es giebt übrigens einen logischen Unterschied, der zu dem von Cartesius beschriebenen didaktischen in naher Beziehung steht, und der auch Cartesius zugleich mit diesem vorgeschwebt haben mag. Es ist der Unterschied des Verfahrens, welches darin besteht, daß man von einer Aufgabe, deren Lösung noch verborgen ist, ausgeht und dieselbe auf eine andere, deren Lösung bekannt ist, zurückführt, und desjenigen, welches von der bekannten Lösung einer Aufgabe ausgeht und aus derselben Sätze ableitet, denen die Gestalt der Lösung einer neuen Aufgabe gegeben werden kann.

Eingehende Untersuchungen über die logischen Operationen, die dazu dienen, von Erkenntnissen zu Erkenntnissen fortzuschreiten, hat Cartesius, soviel er auch von der Methode redet, nicht angestellt. Die Methode, meint er in einem Briefe, sei mehr eine Sache der Praxis als der Theorie. Von seiner Schrift über die Methode sagt er daselbst, sie sei mehr eine Vorrede als eine Abhandlung über die Methode und enthalte in Beziehung auf dieselbe nur Vorerinnerungen. Und dieses Urtheil trifft auch für die Regulae ad directionem ingenii zu. Abgesehen von der mehr angedeuteten als bestimmt dargelegten Unterscheidung der Deduktion und des Ausgehens von der Erfahrung behufs Bildung von Hypothesen besteht der ganze eigentlich methodologische Inhalt der erstgenannten Schrift in vier Regeln, von denen sie meint, daß dadurch die vielen Regeln der überlieferten Logik, einschließlich die der Syllogistik, für den (analytisch verfahrenden) Forscher überflüssig gemacht würden. Die Regulae bilden in der Hauptsache nur eine Ausführung des mit jenen vier Regeln gegebenen Themas. Die erste von diesen fällt der Sache nach mit dem in den Meditationen aufgestellten Kriterium der Wahrheit (siehe oben S. 232) zusammen. Ich soll ihr zufolge niemals eine Sache als wahr annehmen, die ich nicht mit Evidenz dafür erkannt habe, d. h. sorgfältig die Ueberstürzung und die Voreingenommenheit meiden und über nichts ein abschließendes Urtheil fällen, was sich nicht meinem Geiste so klar und bestimmt darstellt, daß es gar keinen Zweifel mehr zuläßt. Die zweite verlangt von mir, die Schwierigkeiten, die mir in meinen Forschungen begegnen werden, so weit in Theile zu zerlegen, als sie zulassen und als zweckmäßig erscheint; die dritte, Ordnung in meine Gedanken zu bringen, indem ich mit der Erforschung der einfachsten und leichtesten Gegenstände beginne und allmälig stufenweise zu der Erkenntniß der am meisten zusammengesetzten emporsteige, und eine Anordnung selbst in solchen Gebieten zu treffen, in denen nicht von Natur Eines dem Anderen vorhergeht; die

vierte, überall so erschöpfende Verzeichnisse zu machen und so umfassende Uebersichten anzustellen, daß ich sicher sein kann, nichts ausgelassen zu haben. —

Es ist jetzt noch über eine Betrachtung zu berichten, welche mit dem Erkennen zugleich das Wollen betrifft. Ihr Gegenstand ist die Möglichkeit des Irrthums. Die Möglichkeit des Irrthums bildet nach Cartesius insofern ein Problem, als es scheint, daß mir das Vermögen zu irren von Gott gegeben sein müsse, daß Gott also die Ursache meiner Irrthümer sei, was doch seinem Begriffe als dem Begriffe des alle Vollkommenheiten und mithin auch die der Wahrhaftigkeit besitzenden Wesens widerspricht. Wäre der Irrthum ein bloßes Nicht=sein einer gewissen Erkenntniß, so hätte die Sache keine Schwierigkeit; denn da ich ein endliches beschränktes Wesen bin, gleichsam ein Mittleres zwischen dem alle Realität in sich schließenden Seienden und dem Nichts (vergleiche oben S. 247), so muß mir wohl Vieles fehlen, und ich kann mich daher über die Beschränktheit meines Erkenntnißvermögens nicht wundern. Aber der Irrthum besteht nicht schon darin, daß ich eine gewisse Erkenntniß nicht habe, sondern darin, daß ich Unwahres für wahr halte; und so scheint es ein positives Vermögen des Irrens in mir zu geben; alle meine positiven Vermögen aber habe ich von Gott. Wenn ich nun, um die Lösung des Problems zu finden, die Beschaffenheit meiner Urtheile näher ins Auge fasse, so bemerke ich, daß dieselben von zwei zusammen wirkenden Ursachen abhängen, von meinem Erkenntnißvermögen oder Verstande und meinem Willen, bestimmter meiner Fähigkeit zu wählen oder Willensfreiheit. Irrthum oder Unwahrheit nämlich findet sich nicht schon in den bloßen Ideen, sondern erst in den Urtheilen, diese aber sind nicht wie die Ideen Erzeugnisse des Verstandes, sondern, soweit sie mehr sind als Ideen, nämlich Bejahungen und Verneinungen, stammen sie aus meinem Vermögen zu wählen, meiner Willensfreiheit. Der Grund meiner Irrthümer ist also nicht die Unvollkommenheit meines Verstandes, derzufolge mir die Ideen zahlloser Dinge fehlen. Aber auch nicht die Unvollkommenheit meiner Willensfreiheit. Denn meine Willensfreiheit ist schrankenlos. Sie ist, wie ich in mir erfahre, das einzige unter meinen Vermögen, welches so groß ist, daß ich es mir nicht größer denken kann: sie ist es vorzugsweise, was Gott in mir nach seinem Bilde geschaffen hat. Zwar hinsichtlich der Erkenntniß und der Macht, die mit ihm verbunden sind, sowie seiner Wirkungssphäre, steht der Wille Gottes unendlich hoch über dem meinigen, wohl aber ist mein Wille demjenigen Gottes gleich hinsichtlich dessen, worin er, genau betrachtet, für sich besteht, nämlich daß ich die Wahl habe, etwas zu thun oder nicht zu thun, d. h. zu bejahen oder zu verneinen, mir zum Ziel zu setzen oder zu fliehen. Ist nun weder der Verstand noch der freie Wille, die ich von Gott habe,

für sich betrachtet, die Ursache meiner Irrthümer, so kann dieselbe nur darin gefunden werden, daß ich von dem letzteren in seinem Zusammenwirken mit dem ersteren einen unrichtigen Gebrauch mache. Nur die Thätigkeit meines freien Willens, sofern sie von mir selbst ausgeht, nicht er selbst als ein mir von Gott gegebenes Vermögen, noch auch seine Thätigkeit, sofern dieselbe von Gott abhängt, ist die Quelle, aus der die eigenthümliche Natur des Irrthums hervorgeht, daß er nämlich ein Mangel an etwas ist, was in gewisser Weise in mir sein sollte, und so auf der einen Seite nicht zu dem, was ich von Positivem oder Realem an mir habe, gehört, und auf der anderen Seite doch auch nicht in einem bloßen Nicht-sein, womit ich behaftet wäre, besteht. Die Möglichkeit aber, daß ich von meinem freien Willen einen unrichtigen Gebrauch mache, beruht darauf, daß derselbe weiter reicht als mein Verstand, indem er, wo ihm etwas zum Bejahen oder Verneinen vorgelegt wird, auch dann eine Wahl treffen kann, wenn ihm der Verstand keine klare und bestimmte Einsicht darbietet, auf welcher Seite die Wahrheit liege. Um richtig zu handeln und mich nicht zu täuschen, muß ich mich in einem solchen Falle des Urtheils enthalten; wenn ich aber statt dessen bejahe oder verneine, so mache ich einen unrichtigen Gebrauch von meiner Willensfreiheit, und auch wenn ich dabei zufällig die Wahrheit treffe, bin ich doch nicht frei von Schuld, denn es ist durch das natürliche Licht offenbar, daß immer die Erkenntniß des Verstandes der Entscheidung des Willens vorhergehen soll. Gegen diese Erklärung der Möglichkeit des Irrthums erhebt sich indessen noch ein Bedenken. Es wäre nämlich für Gott ein Leichtes gewesen, zu bewirken, daß ich ungeachtet meiner Freiheit und der Endlichkeit meiner Erkenntniß doch niemals irrte. Er hätte ja meinem Geiste eine klare und bestimmte Auffassung von Allem, worüber ich jemals zu rathschlagen in die Lage kommen möchte, verleihen oder auch meinem Gedächtnisse den Grundsatz, über nichts zu urtheilen, was ich nicht klar und bestimmt eingesehen hätte, so fest einprägen können, daß ich ihn nie vergessen könnte. Gott hätte mich also vollkommener machen können, als ich bin, ohne daß ich aufhörte, ein endliches Wesen zu sein. Das aber ist doch andererseits nicht denkbar, denn wie könnte von dem unendlich vollkommenen Urheber aller Dinge etwas geschaffen sein, was nicht in jeder Hinsicht vollendet wäre? Dieses Bedenken wird indessen durch die Erwägung gehoben, daß man, wenn es sich um die Frage handelt, ob die Werke Gottes vollkommen sind, nicht irgend ein einzelnes Geschöpf für sich, sondern nur das ganze All der Dinge ins Auge fassen darf, da eine Beschaffenheit eines Dinges, die, wenn dieses Ding allein existirte, die größte Unvollkommenheit sein würde, in Hinsicht auf die Bedeutung, welche das Ding als Theil der Welt hat, die größte Vollkommenheit sein kann, und daß ich so auch von dem Verhältnisse von Erkenntniß und Willen in mir,

welches der Grund der Möglichkeit meiner Irrthümer ist, annehmen darf, es trage zur Vollkommenheit des Weltalls bei.

Es mag zu dieser Ausführung kurz angemerkt werden, daß dieselbe einen Widerspruch zu enthalten scheint. Denn einerseits soll der erste Gebrauch der Willensfreiheit darin bestehen, daß man nur das bejaht, dessen Wahrheit, und nur das verneint, dessen Unwahrheit man klar und bestimmt erkennt, soll also die Erkenntniß dem rechten Gebrauche der Willensfreiheit vorhergehen, andererseits aber soll die Erkenntniß nicht in bloßen Ideen, sondern erst in bejahenden und verneinenden Urtheilen bestehen, also selbst erst ein Erzeugniß des rechten Gebrauches der Willensfreiheit sein. Man könnte diesen Widerspruch durch die Annahme zu beseitigen versuchen, die Erkenntniß, die der Willensentscheidung vorhergehe, sei ein Modus des Denkens, der zwischen den bloßen Ideen und den Urtheilen liege, ein bloßes Prädiziren, zu dem der Wille erst eine Bejahung oder Verneinung hinzufüge (vergleiche oben S. 239 f.) Allein abgesehen davon, daß Cartesius nirgendwo Modi des Denkens dieser Art statuirt, würde auf dieselben schon der Gegensatz von Wahrheit und Unwahrheit Anwendung finden, mithin die cartesianische Erklärung der Möglichkeit des Irrthums in Urtheilen die Möglichkeit des Irrthums in Gedanken anderer Art voraussetzen.

Unter der Willensfreiheit, aus der er die Möglichkeit des Irrthums erklärt, versteht Cartesius das Vermögen, Entscheidungen zu treffen, die nicht Wirkungen von Ursachen sind, aus welchen sie mit Nothwendigkeit hervorgehen. Daß der Mensch dieses Vermögen besitzt, hält er für unmittelbar gewiß. Daß Freiheit in unserem Willen ist, sagt er, und wir Vielem nach Willkür beistimmen oder nicht beistimmen können, ist so offenbar, daß es zu den uns angeborenen Grundwahrheiten gezählt werden muß. Auf der anderen Seite glaubt er aber aus dem Begriffe Gottes folgern zu müssen, daß nichts geschehen könne, was nicht von Gott im Voraus angeordnet gewesen wäre. Durch die Frage, meint er, wie beides zusammen bestehen könne, die göttliche Vorherbestimmung und unsere Willensfreiheit, dürfen wir uns nicht beunruhigen lassen; wir müssen uns erinnern, daß unser Erkenntnißvermögen beschränkt, Gottes Macht aber, durch die er Alles, was ist und sein kann, von Ewigkeit her nicht nur vorhergewußt, sondern auch gewollt und angeordnet hat, unendlich ist, und daß wir uns deshalb begnügen müssen, das Dasein dieser Macht in ihm klar und bestimmt zu erkennen und uns dabei doch unserer Freiheit in vollkommen evidenter Weise bewußt zu sein. In einem Briefe sagt er: die Unabhängigkeit, die wir in uns erfahren und die genüge, daß unsere Handlungen ein Gegenstand des Lobes und des Tadels sein können, sei nicht unverträglich mit der andersartigen Abhängigkeit, gemäß welcher Alles Gott unterworfen sei. — Die Freiheit, welche darin besteht, daß ich mich nach grundlosem Belieben für

die eine oder die andere Wahl entscheiden kann, diese Indifferenz will übrigens Cartesius nur als die unterste Stufe der Freiheit anerkennen. Sie ist, erklärt er, eigentlich gar keine Vollkommenheit, sondern nur ein Mangel in meinem Erkennen, da sie nur da zur Anwendung kommt, wo ich nicht klar und bestimmt erkenne, was wahr oder was gut ist. Die höhere Freiheit ist diejenige, deren ich um so mehr theilhaftig bin, je mehr ich in meinen Entschlüssen entweder durch die evidente Erkenntniß, was wahr und was gut ist, oder durch innerliche Einwirkungen der Gnade Gottes auf mein Bewußtsein bestimmt werde. —

Die Ethik lassen die Schriften des Cartesius, abgesehen von einigen Andeutungen, ganz bei Seite. Aus zwei Gründen, schreibt er, habe er über diesen Theil der Philosophie nichts veröffentlicht, einmal, weil die auf denselben bezüglichen Aeußerungen mehr als alle anderen den Uebelwollenden Stoff zu Verleumdungen bieten, sodann, weil er es nur für die Sache der Fürsten oder den Fürsten an Ansehen gleichstehender Menschen halte, Gesetze für die Sitten Anderer aufzustellen. Doch verbreiten sich eine Reihe von Briefen mit einiger Ausführlichkeit, freilich auch mit vielfachen Wiederholungen und ohne besondere Ordnung, über ethische Fragen. Er erklärt sich in denselben darin für einverstanden mit Aristoteles, daß das höchste Gut aus allen Vollkommenheiten, deren die menschliche Natur fähig sei, zusammengesetzt sei. Aber auch Epicur, meinte er, habe Recht, wenn er das höchste Gut der Lust gleichsetze, denn jede Lust bestehe in dem Bewußtsein einer Vollkommenheit. Man dürfe nur nicht unter Lust ausschließlich oder auch nur vorzugsweise die der Seele aus ihrer Verbindung mit dem Leibe entstehenden angenehmen Erregungen verstehen. Diese Erregungen lasse uns die Leidenschaft oft besser und wünschenswerther erscheinen, als sie wirklich seien, namentlich bevor wir in ihren Besitz gelangen; sie seien in Wahrheit von geringem Werthe, denn wenn wir, wie die Vernunft verlange, den Werth einer Lust nach der Größe der Vollkommenheit, aus der sie entspringe, messen, so sei diejenige, deren Ursache wir klar erkennen, höher zu stellen, als diejenige, von der wir nur eine verworrene Vorstellung haben, die sinnlichen Lustgefühle aber seien von letzterer Art. Die beste Lust sei diejenige, welche die guten Handlungen immer begleite, und die Seelenruhe, welche aus dem Bewußtsein, seine Pflicht gethan zu haben, entspringe. Mit den Ansichten Aristoteles und Epicurs über das höchste Gut sei demnach weiter diejenige Zenos zu verbinden, der die Tugend für das höchste Gut erklärt habe. Zeno habe nur darin gefehlt, daß er überhaupt nichts Anderes als die Tugend habe für gut wollen gelten lassen, und daß er verkannt habe, daß uns die Tugend nicht glückselig machen würde, wenn sie uns nicht jene Lust, welche immer die guten Handlungen begleite, und die der dauernden Seelenruhe gewähre. Auf die Frage, was die Tugend

sei, antwortet Cartesius: der rechte Gebrauch der Willensfreiheit. Dieser aber besteht nach ihm darin, daß man zu erkennen bestrebt ist, was in allen Lagen des Lebens gut und was übel, also was zu thun und was zu lassen ist, und daß man, indem man sich von seinen Leidenschaften unabhängig macht, bei dem festen und beständigen Vorsatze beharrt, Alles zu thun, was die Vernunft räth. Zu den beiden in dieser Erklärung enthaltenen moralischen Regeln, die offenbar den platonischen Kardinaltugenden der Weisheit und der Tapferkeit entsprechen, fügt er eine dritte, die zwar nicht ebenso der dritten platonischen Kardinaltugend, der Besonnenheit, entspricht, aber doch in einer näheren Beziehung zu derselben steht. Wir sollen, verlangt dieselbe, unseren Geist darauf richten, daß alle die Güter, die uns entgehen, so lange wir unser Leben nach der Vernunft einrichten, gänzlich außerhalb unserer Gewalt liegen, und uns auf diese Weise daran gewöhnen, nicht mehr nach ihnen zu begehren. (In dem Discours hatte Cartesius diesen Gedanken, der, modifizirt, in die Ethik Spinozas übergegangen ist, folgendermaßen ausgedrückt: „Mein dritter Grundsatz war, lieber mich selbst als das Geschick zu besiegen und lieber meine Wünsche als die Ordnung der Welt zu ändern, und überhaupt mich an den Glauben zu gewöhnen, daß nur unsere Gedanken vollständig in unserer Gewalt sind, daß also, nachdem wir in Beziehung auf die äußeren Dinge unser Bestes gethan haben, Alles, was an dem Erfolge fehlt, für uns gänzlich unmöglich ist. Und dies allein schien mir hinreichend, alle Wünsche nach Unerreichbarem künftig in mir zu unterdrücken und mich auf diese Weise zufrieden zu machen, denn die Wünsche unseres Willens gehen naturgemäß nur auf Dinge, die unser Verstand ihm als auf irgend eine Weise möglich darstellt.“) Auf die Frage, was außer der Tugend selbst und der aus derselben entspringenden Seelenruhe zu demjenigen Guten oder Lust Gewährenden gehöre, dessen wir durch Befolgung jener drei Regeln theilhaftig zu werden hoffen dürfen oder nach welchem derjenige trachtet, der der Vernunft folgt und tugendhaft ist, gehen die ethischen Briefe des Cartesius nicht ein; jedoch geben sie Eine Bestimmung zur Beantwortung derselben in Gestalt einer vierten Regel, die sie den zuerst aufgestellten nachträglich hinzufügen. Jeder, sagt dieselbe, soll bedenken, daß er nur ein Theil des Menschengeschlechts ist, ein Glied eines Staates, einer Gesellschaft, einer Familie, und daß das, was für das Ganze gut ist, dem privaten Guten vorangestellt werden muß; freilich mit Maß und Vernunft; denn thöricht würde handeln, wer sich selbst einem großen Uebel aussetzte, um den Verwandten oder dem Vaterlande zu einem geringfügigen Gute zu verhelfen. Und zwar sollen wir uns nicht bloß deshalb das Wohl der Mitmenschen angelegen sein lassen, weil ein solches Verhalten uns selbst wieder die größten Vortheile verschafft, sondern weil es an sich selbst gut ist. Denn wenn überhaupt

ein inneres Vergnügen die guten Handlungen begleitet, so gilt dies besonders von denjenigen, die ohne Rücksicht auf die eigene Person aus reiner Nächstenliebe, aus der christlichen Tugend der Charitas, hervorgehen.

Von den zahlreichen Freunden, die das cartesianische System fand, haben sich namentlich zwei durch Versuche, dasselbe zu verbessern und zu ergänzen, hervorgethan: Geulinx und Malebranche.

Arnold Geulinx ist geboren 1625 zu Antwerpen. Er war Professor der Philosophie zuerst in Löwen, dann, nachdem er zum Protestantismus übergetreten war, in Leyden. Hier ist er 1669 gestorben. Von seinen, zum Theil erst nach seinem Tode herausgegebenen Schriften sind die wichtigsten Annotata majora ad R. Cartesii principia, Metaphysica, *Γνῶϑι σεαυτόν* sive ethica.

Aus der Lehre Geulinx sind zunächst hervorzuheben seine Gedanken über das Verhältniß Gottes zu den Geistern und der Körperwelt, über welches Cartesius sich nur sehr zurückhaltend geäußert hatte. Er theilt die aus dem Neu-Platonismus stammende Auffassung des Cartesius (vergleiche oben S. 247), daß alle Dinge, die nicht Gott sind, Einschränkungen der Realität oder Vollkommenheit oder positiven Wesenheit sind, welche in ihrer Unendlichkeit Gott ist, daß sie also, da das Einschränken ein Negiren ist, mit der Negation behaftet und so gleichsam ein Mittleres zwischen Gott und dem Nichts sind. Die Unvollkommenheit eines Dinges, sagt er, besteht darin, daß ihm etwas fehlt, und es fehlt ihm etwas, indem es sich nicht über alle Wesenheit, über die ganze Natur erstreckt; also ist Unvollkommensein nichts Anderes als Eingeschränkt-sein; die Vollkommenheiten der Dinge sind Gaben Gottes, ihre Unvollkommenheiten kommen ihnen dadurch zu, daß Gott ihnen nicht mehr gab, und sind im Vergleiche mit Gott nur Negationen. Während aber Cartesius keine bestimmte Erklärung darüber abgegeben hatte, ob ein eingeschränktes Ding insoweit, als es etwas Reales oder Positives oder Vollkommenes sei, mit einem Theile Gottes zusammenfalle, so daß nichts sei außer Gott, oder ob es einen Theil der göttlichen Realität wiederhole und also außerhalb Gottes existire, läßt Geulinx keinen Zweifel darüber, daß er das Erstere meint. Die eingeschränkten Dinge, erklärt er, seien nur Modi Gottes; wenn man von ihnen hinwegnehme, was sie zu Modis mache, so sei das übrig Bleibende Gott. Das Schaffen Gottes bestehe darin, daß er gewissen ihm eigenen Vollkommenheiten Schranken setze. Indem, fügt er hinzu, Gott seine Vollkommenheiten einschränke, sondere er die eingeschränkten Theile auf gewisse Weise von sich ab (alienat) und setze sie außer sich, doch so, daß er sie, soweit sie nicht

eingeschränkt seien (d. i. soweit sie etwas Positives oder Reales sind) in sich zurückbehalte.

In diesem Verhältnisse stehen sowohl die Körper als auch die Geister zu Gott, aber die Körper auf eine andere Weise als die Geister. Die Geistigkeit oder das Denken nämlich ist eine Vollkommenheit. Gott ist daher unendlicher Geist, und die geschaffenen Geister sind Einschränkungen der göttlichen Realität in der Weise, daß sie mit Gott gleicher Art sind, soweit Eingeschränktes mit Uneingeschränktem gleicher Art sein kann. Die Körperlichkeit oder Ausdehnung dagegen ist eine Unvollkommenheit, und zwar nicht erst die beschränkte Ausdehnung der besonderen Körper, sondern auch die unendliche. Nicht aus dem von Cartesius angegebenen Grunde, daß nämlich die Ausdehnung die Theilbarkeit einschließe, ist sie dafür zu halten; denn theilbar sind nur die besonderen Körper; die unendliche ausgedehnte Welt, die ein einziger Körper ist, ist untheilbar; sie könnte ja nur getheilt, d. h. in wirklich getrennte Stücke zerlegt werden, wenn leere Zwischenräume in sie hineingebracht würden, aber leere Zwischenräume oder Ausdehnungen ohne Ausgedehntes sind unmöglich. Vielmehr darum ist die ausgedehnte Welt auch in ihrer Grenzenlosigkeit unvollkommen, weil ihr das Licht der Erkenntniß fehlt. Auch der universale Körper ist eine res bruta; „hier liegt seine Eingeschränktheit, seine Unvollkommenheit, und zwar ist die brutalitas die höchste Unvollkommenheit, was auch wie durch einen Nebel hindurch diejenigen Schulen gesehen zu haben scheinen, die der Materie oder der körperlichen Natur ihren Platz auf der untersten Stufe der Vollkommenheit anwiesen und behaupteten, daß sie dem Nichts am nächsten stehe." Die körperliche Natur oder die Räumlichkeit kann daher nicht wie die geistige zur Natur Gottes gehören. Die besonderen Körper sind also nicht, wie die Geister, direkte Einschränkungen der Realität Gottes, sondern indirekte; sie sind Einschränkungen von etwas, was selbst schon eine Einschränkung der Realität Gottes ist, nämlich der unendlichen Ausdehnung oder des universalen Körpers. Die unendliche Ausdehnung ist aber, da Gott kein ausgedehntes Ding ist, eine andersartige Einschränkung der Realität Gottes als die geschaffenen Geister. Zwar ist, mit anderen Worten, wie jeder geschaffene Geist so auch der universale, alle begrenzten Körper in sich schließende Weltkörper in Gott enthalten, da Gott ihn sonst nicht hätte durch Einschränkung seiner Realität hervorbringen können, aber auf andere Weise. Jeder geschaffene Geist ist so, wie er ist, oder, nach dem Ausdrucke der Schule, formaliter in Gott enthalten, gleichwie die Vollkommenheiten einer Maschine, die in der Idee derselben vorgestellt werden, so, wie sie sind, formaliter, in dieser Maschine enthalten sind; der universale Körper dagegen verhält sich zu Gott wie das qualitativ Niedrigere zum Höheren, er ist, nach dem Ausdrucke der Schule eminenter in Gott enthalten, gleichwie

die Vollkommenheiten einer Maschine eminenter in der Geisteskraft ihres Erfinders enthalten sind. Dieser Auffassung entsprechend stellt Geulinx hinsichtlich des Verhältnisses zu Gott den einzelnen geschaffenen Geistern nicht die einzelnen begrenzten Körper, sondern den grenzenlosen Weltkörper gegenüber, setzt die geschaffenen Geister in ein analoges Verhältniß zu dem Geiste Gottes, wie die begrenzten Körper zu der grenzenlosen Materie, und führt die Vielheit des Seienden auf zwei individuelle Dinge zurück: Gott, der alle Geister, und den grenzenlosen Körper, der alle begrenzten Körper in sich faßt, von denen jedoch das Zweite eminenter in dem Ersten enthalten und von demselben durch eine der continentia eminens entsprechende Art der Einschränkung seiner selbst oder Verbindung seiner selbst mit dem Nichts geschaffen ist. Wir sehen, sagt er, zwei Einzeldinge, die man bisher für Universalien gehalten hat, den schaffenden Geist und den geschaffenen (alle endlichen Körper in sich fassenden) Körper; die geschaffenen oder besonderen oder eingeschränkten Geister sind nicht der Geist, sondern Modi des Geistes, und die Körper, die wir unterscheiden, sind nicht der Körper, sondern Modi des Körpers.

Man wird zugestehen müssen, daß Geulinx die Lehre des Cartesius vom Verhältnisse der unvollkommenen Dinge zu Gott durchaus folgerichtig näher bestimmt hat, bis auf den Einen Punkt natürlich, in welchem er seinem Meister ausdrücklich entgegentritt, die Begründung der ihnen gemeinsamen Behauptung, daß Gott nicht ausgedehnt, also nicht mit dem universalen Körper identisch sei. Uebrigens verwickelt er sich, indem er hier von Cartesius abweicht, in einen leicht zu enthüllenden Widerspruch. Wenn nämlich, wie Cartesius angab, der unendlichen Ausdehnung der Rang einer Vollkommenheit oder Realität oder positiven Wesenheit deshalb abgesprochen werden muß, weil die endlichen Körper theilbar sind, so braucht dieselbe darum noch nicht für eine bloße Unvollkommenheit, d. i. die bloße Abwesenheit positiven Seins gehalten zu werden; denn man kann (auf dem Cartesius und Geulinx gemeinsamen Standpunkte) noch annehmen, sie sei die Verschmelzung einer die Theilbarkeit nicht einschließenden und andererseits vom Bewußtsein verschiedenen Vollkommenheit Gottes mit dem Nichts, eine gleichsam durch das in sie eingedrungene Nicht-sein getrübte Vollkommenheit (vergleiche oben S. 247), und so sei sie emimenter in Gott enthalten. Wenn dagegen, wie Geulinx behauptete, der Grund, wegen dessen die Ausdehnung nicht in die Reihe der Vollkommenheiten aufgenommen werden darf, darin liegt, daß sie nicht Bewußtsein ist, so ist es unmöglich, daß in ihr überhaupt irgend etwas von Vollkommenheit oder positivem Sein enthalten ist; denn dann giebt es überhaupt keine andere Vollkommenheit als das schrankenlose Bewußtsein und die Eigenschaften, die, wie z. B. die Allwissenheit und die Allgütigkeit, als Seiten desselben betrachtet werden

können; Sein und Bewußtsein sind dann dasselbe; die Ausdehnung aber oder die Raumerfüllung, als eine Verschmelzung des Bewußtseins mit dem Nichts, ein durch die Negation getrübtes Bewußtsein zu betrachten, ist doch wenigstens auf dem Standpunkte der cartesianischen Schule unmöglich. —

Eine andere interessante und in historischer Hinsicht wichtige Reihe von Gedanken Geulinx betrifft die Kausalität. Die Grundlage derselben bildet der Satz: Wovon man nicht weiß, wie man es zu Stande bringt, davon ist man nicht der Urheber, ein Satz, der ihm von unmittelbarer, vollkommener Evidenz zu sein scheint. Nach demselben können nur Geister Urheber von etwas, wirkliche causae efficientes sein, und Geulinx setzt unbedenklich voraus, daß sie es in der That sind, wenn auch nicht in dem gewöhnlich angenommenen Umfange; der Gedanke, daß man zweifeln könne, ob unter den geistigen Geschehnissen auch nur ein einziges sei, von dem man angeben könne, wie man es bewirke, ob man z. B. wisse, wie man es mache, gewisse Gedanken zu haben oder gewisse Entschlüsse zu fassen, — dieser Gedanke liegt ihm fern. Daß die Körper nicht eigentlich wirken können, ergiebt sich nach ihm auch daraus, daß das einzige Geschehen in der Körperwelt die Bewegung ist. Denn die Bewegung ist gar keine Thätigkeit, sondern ein leidendes Verhalten; der Körper hat seine Bewegung nicht von sich selbst; er besitzt keine vis activa, qua movet, sondern nur eine vis passiva, qua movetur. Das Wesen des Körpers geht ja in der Ausdehnung auf; durch seine Ausdehnung aber, die es mit sich bringt, daß ein Theil beim anderen ist, kann er nicht die Ursache der Bewegung sein die darin besteht, daß die Theile, die bei einander waren, nicht mehr bei einander sind. Insbesondere kann ein Körper nicht auf einen Geist wirken, können also die Bewegungen, die unseren Leib ergreifen, nicht die Ursachen sein, durch die unsere Empfindungen und Wahrnehmungen bewirkt werden, kann z. B. die vom Auge aus sich durch den Sehnerven fortpflanzende und auf das Gehirn übergehende Bewegung, gleichwie sie nicht das Sehen ist, so auch nicht die Thätigkeit, durch die das Sehen hervorgerufen wird, sein. Dies folgt außerdem daraus, daß der Geist gänzlich vom Körper verschieden ist. Denn ein Körper müßte, um auf einen Geist zu wirken, auf denselben stoßen, aber wie könnte ein Körper auf etwas stoßen, was keine Theile hat und gar nicht im Raume ist? Was weiter das Wirken der Geister anbetrifft, so muß zwischen dem universalen Geiste und den eingeschränkten Geistern, die dessen Theile sind, oder zwischen Gott und den Menschenseelen unterschieden werden. Weder der Grundsatz, daß der wirklich Wirkende weiß, wie er die Wirkung hervorbringt, noch die Verschiedenheit des Geistes und des Körpers steht der Annahme, daß Gott auf die Körperwelt wirke, entgegen. Als nothwendig erweist sich diese Annahme aber, um die Bewegung zu erklären. Denn da kein Körper seine

Bewegung von sich selbst haben noch die einmal empfangene Bewegung durch sich selbst beibehalten kann, und da außer dem Körper nichts ist als der Geist, so kann nur der Geist die Ursache der Bewegung sein. Da sich ferner in dem kontinuirlich erfüllten unendlichen Raume ein Theil von einem anderen nicht trennen kann, ohne daß unendlich viele Theile voneinander getrennt werden, hierzu aber eine unendliche aktive Kraft erforderlich ist, so kann der die Bewegung verursachende Geist nur Gott sein. Giebt es nun nichts, was bewegen könnte, außer Gott, so geht auch die Thätigkeit, durch welche die unserem Wollen entsprechende Bewegung in den Gliedern unseres Leibes hervorgerufen wird, nicht von unserem Geiste, sondern von Gott aus. Daß nicht unser Geist die den Körper bewegende Macht sei, folgt auch aus dem Grundsatze: Wovon ich nicht weiß, wie es geschieht, davon bin ich nicht der Urheber. Ich weiß ja nichts davon, wie die meiner Willensthätigkeit sich anschließende Leibesbewegung im Gehirne entsteht und sich vom Gehirne durch die Nerven zu den Gliedern fortpflanzt; und was ich etwa in der Physik und Anatomie von den im Leibe stattfindenden Bewegungen gelernt habe, nützt mir doch nichts dazu, eine gewollte Bewegung zur Ausführung zu bringen. Hierzu kommt noch, daß, wenn ich sehr ermüdet bin oder unvermerkt eine Lähmung meines Armes oder Fußes eingetreten ist, die Bewegung, die ich will, nicht erfolgt, obwohl ich mich ebenso zu ihr verhalte wie zuvor und so viel wie zuvor dazu thue, sie auszuführen, und daß umgekehrt mitunter nicht gewollte Bewegungen eintreten, wie man dies bei den epileptischen Krämpfen sehen kann. Müßte ich annehmen, daß ich die Bewegung meiner Glieder hervorbringe, so könnte ich mit demselben Rechte glauben, ich habe die Ilias gemacht oder die Mauern der Semiramis oder die Pyramiden, oder ich sei es, der der Sonne ihren Lauf gebe und den Wechsel von Tag und Nacht, von Sommer und Winter hervorbringe. Es wäre kein geringeres Wunder, wenn ich, das Wort Erde aussprechend, mit der Macht meines Willens meine Zunge, als wenn ich dabei die Erde selbst zum Zittern brächte. Die wirkliche Ursache, welche meinem Leibe die meinem Willen entsprechende Bewegung giebt, ist dieselbe, welche alle anderen Bewegungen in der Welt hervorbringt, Gott, wie er auch die Ursache davon ist, daß, wenn gewisse Bewegungen in meinem Leibe vor sich gehen, in meiner Seele gewisse Empfindungen entstehen, z. B. an eine Erschütterung des Sehnerven sich eine Farbenempfindung knüpft. Bei Gelegenheit meines Wollens wirkt Gott die entsprechende Bewegung meiner Glieder, bei Gelegenheit gewisser Erregungen meines Leibes gewisse Empfindungen und Wahrnehmungen in meiner Seele. Er ist die wirkende Ursache (causa efficiens) meiner Bewegungen und meiner Empfindungen; mein Wollen ist nur die Gelegenheitsursache (occasio, causa occasionalis) der entsprechenden Bewegung, der leibliche Vorgang

nur die Gelegenheitsursache der sich an ihn anschließenden Empfindung. Wenn auf mein Wollen hin sich mein Leib bewegt, so verhält es sich damit, wie wenn ein Kindlein, das in der Wiege liegt, gewiegt sein möchte, und die Mutter oder die Amme, welche dabei sitzt, dies bemerkt und die Wiege in Bewegung setzt. Der Geist oder die Seele hat freilich das vor den Körpern voraus, daß er überhaupt wirken kann, aber er kann mit seinem Wirken nicht über sich selbst hinausgehen, sein Wirken besteht lediglich in seinem Erkennen und Wollen.

Eine gewisse Betheiligung am Wirken gesteht der Occasionalismus Geulincx indessen doch den Körpern zu. Die natürlichen Dinge, erklärt er, seien, wenn auch nicht die wirkenden Ursachen der Naturerscheinungen, doch die Werkzeuge, durch welche Gott dieselben hervorbringe. Dies anzunehmen, verstoße nicht gegen den Grundsatz, daß der nicht thätig sei, der nicht wisse, wie er es sei und was er thue; denn ebenso klar wie dieser Satz sei der andere, daß das Werkzeug des Künstlers nicht zu wissen brauche, wozu es diene und auf welche Weise mittelst seiner etwas gemacht werde. Insbesondere findet er, daß Gott die Empfindungen in den Seelen nur mittelst der Körper hervorbringen könne. Denn Gott und die Seelen seien einfache Wesen, Einfaches aber könne in Einfachem nicht unmittelbar ein Mannigfaltiges, wie es die Empfindungen seien, hervorbringen, sondern nur, indem ein Drittes dazwischen trete, welches mannigfacher Veränderungen fähig sei; solcher Art aber sei ein Ausgedehntes. Auf welche Weise sich Gott der Körper bediene, um in der Seele Empfindungen hervorzubringen, und der Seele, um gewissen Bewegungen in den Körpern eine neue Richtung zu geben, erklärt Geulincx für schlechthin unerkennbar. Er hat auch nicht einmal zu zeigen versucht, wie sich überhaupt eine Betheiligung der des Wirkens überhaupt unfähigen Körper und der des Wirkens über sich hinaus unfähigen Geister an der Kausalität Gottes denken lasse. Man geht aber wohl nicht fehl, wenn man diesen Gedanken in Zusammenhang bringt mit seiner Auffassung des Verhältnisses Gottes zu den natürlichen Dingen, nach der die Körper sowohl als auch die Geister ihrer positiven oder realen Wesenheit nach in Gott enthalten sind, Gott also auch, wenn er Bewegungen und Empfindungen hervorruft, dies nicht von außen her thut.

Den Aeußerungen, in denen Geulincx den natürlichen Dingen die Bedeutung von Werkzeugen zugesteht, stehen übrigens andere gegenüber, die denselben nicht einmal die von gelegentlichen Ursachen lassen zu wollen scheinen. Dahin gehört namentlich eine Anmerkung der Ethik, welche die Uebereinstimmung der leiblichen und der seelischen Vorgänge so darstellt, als ob dieselbe eine Folge lediglich der Gesetze der Bewegung einerseits und derjenigen des Seelenlebens andererseits wäre, als ob also nicht nur der Leib kein Werkzeug des Wirkens auf die Seele und die Seele kein solches

in Beziehung auf den Leib wäre, sondern, als ob auch nicht einmal ein Veranlaßt-werden leiblicher Vorgänge durch seelische und seelischer durch leibliche stattfände, vielmehr infolge der ursprünglich von Gott getroffenen Anordnung der Dinge und der Gesetze ihrer Veränderungen die Vorgänge der einen und der anderen Art wie zwei Parallellinien nebeneinander hergingen. „Mein Wille, lautet dieselbe, bewegt nicht den Beweger (d. i. Gott), daß er meine Glieder bewege, sondern er, der die Bewegung in die Materie gelegt und ihr ihre Gesetze gegeben hat, hat auch meinen Willen gebildet, und diese völlig verschiedenen Dinge, die Bewegung der Materie und das Belieben meines Willens, hat er so mit einander verknüpft, daß, wenn mein Wille eine gewisse Bewegung wolle, eben diese Bewegung da sei, und umgekehrt, wenn eine gewisse Bewegung da sei, mein Wille sie wolle, ohne daß irgend eine Verursachung oder Beeinflussung zwischen beiden stattfände. Wie zwei Uhren, die so in Beziehung auf einander und auf den täglichen Lauf der Sonne eingerichtet sind, daß, wenn die eine schlägt, auch die andere es thut, und beide immer dieselbe Stundenzahl anzeigen, nicht, weil die eine die Ursache des Ganges der anderen wäre, sondern weil beide von derselben Kunst und Sorgfalt, mit der sie angefertigt sind, abhängen: so begleitet die Bewegung der Zunge unseren Willen, zu sprechen, und dieser Wille diese Bewegung, und es hängt nicht der Wille von der Bewegung oder die Bewegung vom Willen ab, sondern beide hängen ab von demselben höchsten Künstler, der sie auf eine so unbeschreibliche Weise verbunden und verknüpft hat." Daß Gott Alles vorhergeordnet habe, ist eine Ueberzeugung, die für Geulinx auch unabhängig von seiner occasionalistischen Theorie feststeht. Die Schwierigkeit, dieselbe mit dem Glauben an die Freiheit des Willens, zu dem er sich mit aller Entschiedenheit bekennt, zu vereinbaren, schiebt er, wie Cartesius mit dem Hinweise auf die uns unbegreifliche Allmacht Gottes bei Seite. Hier, meint er, finde die göttliche Regel Anwendung: magna pars sapientiae est quaedam aequo animo velle ignorare. —

Ungleich seinem Meister hat Geulinx besonderen Fleiß auf die Ethik verwandt. Wie jenem gilt ihm das tugendhafte Leben für einerlei mit dem durch die Vernunft geleiteten. Die Tugend, definirt er, ist die Liebe zur Vernunft. Durchaus im Sinne des Cartesius ist es auch, wenn er hinzufügt, die Vernunft sei das Gesetz Gottes in unserem Geiste und dasjenige in uns, worin wir nach seinem Bilde geschaffen seien, und wenn er demgemäß die Tugend oder die Liebe zur Vernunft der Liebe zu Gott gleichsetzt. Mit Cartesius ist er auch darin einverstanden, daß die Tugend unmittelbar durch sich selbst beglücke. Aber während jener meinte, daß hierin der Werth der Tugend beruhe, will Geulinx keine Handlung für tugendhaft gelten lassen, deren Beweggrund die Liebe zur Glückseligkeit sei. Der gute Mensch, erklärt er, handelt nicht des Glückes, sondern der Pflicht wegen, er will

nichts weiter als thun, was die Vernunft gebietet. Zwischen der Liebe zur Vernunft oder zu Gott und der Selbstliebe oder der Liebe zum Angenehmen giebt es nach ihm keinen Zusammenhang. Beide schließen sich schlechthin aus. Wer Gott wahrhaft liebt, kann nichts Anderes lieben. Nur die Liebe zu Gott ist wahre Liebe, die nach dem Angenehmen ist eine verkehrte. Das bonum jucundum ist nach der Vernunft gar kein Gut, ein wirkliches Gut ist nur das bonum honestum, welches in der Herrschaft der Vernunft besteht. Die Liebe zu Gott und die Selbstliebe sind einander entgegengesetzt wie das, was der Geist für sich selbst ist, und was er durch seine Verbindung mit dem Leibe ist, denn für sich selbst ist der Geist Vernunft und liebt er die Vernunft, aus seiner Verbindung mit dem Leibe entstehen ihm die Leidenschaften (die Affekte oder Passionen), und die Selbstliebe oder die Liebe zum Angenehmen gehört zu den Leidenschaften.

Auf Cartesius weist ferner die Unterscheidung von vier Seiten oder Eigenthümlichkeiten, die der Einen untheilbaren Tugend in allen ihren Bethätigungen eigen sind, zurück, denn drei derselben entsprechen den drei von jenem aufgestellten moralischen Grundregeln: die Beflissenheit (diligentia), d. i. das sorgfältige Merken darauf, was die Vernunft sagt, der Gehorsam gegen die vernommenen Gebote der Vernunft und die Demuth (humilitas), die darin besteht, daß man seine Ohnmacht, irgendwie in den von Gott vorher geordneten Lauf der Welt eingreifen und so für sein Wohl sorgen zu können, erkennend, allen hierauf gerichteten Bestrebungen entsagt und sein Geschick in Gottes Hand giebt, um sich ganz der Befolgung seines Gesetzes zu widmen. Zwischen den Gehorsam und die Demuth schiebt Geulinx eine vierte Kardinaltugend ein, welche er die Gerechtigkeit nennt, und welche darin bestehen soll, daß man das, was die Vernunft befiehlt, genau thut, indem man weder dahinter zurückbleibt noch darüber hinausgeht. Was die der vierten moralischen Regel des Cartesius entsprechende Tugend, die Nächstenliebe, betrifft, so erkennt Geulinx dieselbe überhaupt nicht an; es giebt nach ihm nur zwei Arten der Liebe, die Liebe zu Gott und die zu sich selbst. Denn wenn man den Vorsatz faßt, Jemandem eine Wohlthat zu erweisen, so thut man das entweder, weil man erkennt, daß die Vernunft es so vorschreibt, aus Pflicht, oder aus irgend einer Neigung, in beiden Fällen aber ist es nicht eigentlich Nächstenliebe, woraus der Vorsatz entspringt, sondern im ersten die Liebe zu Gott und zur Vernunft und im zweiten die zu sich selbst.

Eine ausführliche Betrachtung widmet Geulinx Ethik den Leidenschaften. Ueber den Ursprung und das Wesen der Leidenschaften spricht sie sich ganz im Sinne der cartesianischen Theorie aus. Die Leidenschaften sind demnach wie die Empfindungen Zustände, die dem Geiste aus seiner Verbindung mit dem Körper entstehen, sie unterscheiden sich von den Empfindungen

dadurch, daß der Geist sie nicht auf äußere Dinge bezieht, als ob sie deren Eigenthümlichkeiten abbildeten, sondern lediglich auf sich selbst. Hieraus folgt, daß sie an und für sich weder gut noch böse sind. Böse, sündhaft aber sind alle Handlungen, zu denen sich der Mensch durch eine Leidenschaft, gleichviel, welcher Art dieselbe ist, bestimmen läßt, denn die Vernunft gebietet, daß man nichts aus Selbstliebe thue. Selbst diejenige Leidenschaft, die Gewissen genannt zu werden pflegt, darf keinen Einfluß auf das Handeln haben. Was gemeiniglich Gewissen genannt wird, ist nämlich ein Antrieb und Instinkt, das zu thun, was die Vernunft gebietet, der wie andere Antriebe die Natur hat, daß man, wenn man ihm folgt, eine gewisse Beruhigung, und, wenn man ihm zuwider handelt, Unruhe und Qual empfindet. Wer sich aber durch einen solchen Trieb bestimmen läßt, handelt nicht aus Liebe zu Gott, sondern aus Selbstliebe. Diejenigen, die sich von dem Triebe des Gewissens führen lassen, werden auch vielfach, da sie es, statt die Tugend der Beflissenheit zu üben und auf die Stimme der Vernunft zu horchen, bei einer dunkelen Vorstellung von dem, was recht und unrecht sei, bewenden lassen, zu Handlungen verleitet, die der Vernunft nicht entsprechen, indem sie z. B., da die Vernunft verbietet, andere Menschen zu verletzen, es für eine Sünde ansehen, die Gebeine Begrabener an einen anderen Ort zu bringen, oder indem sie Selbstpeinigungen und Selbstverstümmelungen für gute Werke halten. Was nun die Art, wie man sich zu seinen Leidenschaften verhalten soll, betrifft, so ist es durchaus thöricht, mit den Cynikern und Stoikern zu verlangen, daß man dieselben ausrotte, denn dazu müßte man sich von ihrer Ursache, dem Körper, befreien. Unrichtig ist es auch, dem Beispiele Platos zu folgen, der zu einem Sklaven sagte: Du würdest Streiche erhalten, wenn ich nicht zornig wäre, — also eine an sich richtige Handlung deshalb zu unterlassen, weil Leidenschaft zu ihr treibt; denn so ist Gefahr, daß der rechte Zeitpunkt zum Handeln verloren gehe, daß also aus Rücksicht auf die Leidenschaft ein Gebot der Vernunft ganz unbefolgt bleibe. Die richtige Lebensweise ist weder die gewöhnliche, nach der man ohne Weiteres aus Leidenschaft handelt, noch die philosophische, nach der man, ohne es zu merken, gegen eine Leidenschaft aus einer größeren Leidenschaft handelt, sondern die christliche. Der Christ nämlich handelt weder ex passione noch contra passionem, sondern praeter passionem, wenn auch oft cum passione, d. h. er würdigt die Leidenschaft gar keiner Beachtung, er thut, mag sich die Leidenschaft in ihm regen oder nicht, einfach, was die Vernunft gebietet, weil sie es gebietet. Er sagt z. B. nicht mit dem Volke: Du wirst Streiche erhalten, weil ich zornig bin, noch mit dem Philosophen: Du würdest Streiche erhalten, wenn ich nicht zornig wäre, sondern: Du wirst Streiche von mir erhalten, weil die Vernunft es mir befiehlt, mag ich dabei zornig sein oder

nicht, bezw. Du wirst keine Streiche erhalten, weil die Vernunft es mir verbietet.

Auf die Frage, was denn die Vernunft gebiete, welchen Inhalt das göttliche Gesetz habe, dessen Ausdruck die Vernunft sein soll, findet sich in Geulinx Ethik keine andere Antwort, als daß die Vernunft gebiete, ihre Gebote aus Liebe zu ihr oder, was dasselbe sei, aus Pflicht zu erfüllen, und daß sie verbiete, irgend etwas aus Selbstliebe zu thun. Daß dieses Gebot und dieses Verbot ein anderes Gebot voraussetzen, scheint er gar nicht bemerkt zu haben.

Nicolas Malebranche, katholischer Geistlicher, ist geboren in Paris 1638, gestorben daselbst 1715. Sein Hauptwerk hat den Titel de la recherche de la vérité und ist 1674 erschienen.

Malebranche theilt mit Geulinx die pantheistische Richtung. In Gott, lehrt auch er, ist alle Realität oder Vollkommenheit in unendlicher, schrankenloser Weise enthalten. Er ist das Sein (oder Existiren) ohne Einschränkung. Das positive Sein macht nicht Eine der göttlichen Realitäten oder Vollkommenheiten aus, sondern ist mit dem Inbegriffe derselben einerlei, so daß man, wenn man von ihm sagt, er sei, nur das ganz Selbstverständliche sagt, das Seiende, d. i. dasjenige Wesen, dessen Natur und Wesenheit in dem vollständigen Sein bestehe und ganz darin aufgehe, sei (vergleiche oben S. 244). Die Dinge, die nicht Gott sind, besitzen eine eingeschränkte Realität, und zwar ist die Realität eines jeden Dinges nicht die Wiederholung eines Theiles der göttlichen Realität, sondern mit einem solchen identisch. Sie sind nichts Anderes als unvollkommene Partizipationen des göttlichen Seins. Man kann im Sinne Malebranches sagen: jedes Ding ist so weit, als seine Natur oder Wesenheit in Realität besteht, in Gott, und so weit, als seine Natur oder Wesenheit in einem Eingeschränkt-sein, einem Mangel an Realität besteht, in dem Nichts, also außer Gott. Von Geulinx weicht Malebranche darin ab, daß er nicht nur die Ausdehnung oder Körperlichkeit, sondern auch das Denken oder die Geistigkeit zu dem, was aus Vollkommenheit und Einschränkung, aus positivem Sein und Nicht-sein zusammengesetzt ist, rechnet, also nicht nur dem unendlichen, alle einzelnen Körper in sich fassenden Weltkörper, sondern auch der alle einzelnen Geister in sich fassenden geistigen Welt ein Sein zuschreibt, welches einerseits Sein in Gott, andererseits Sein außer Gott oder Sein im Nichts ist. Gott ist ausgedehnt, insofern ihm das Positive, welches in der uns bekannten unendlichen Ausdehnung in eingeschränkter Weise enthalten ist, ohne Einschränkung zukommt, und er ist nicht ausgedehnt, sofern unter Ausgedehntsein das aus Positivem und Negativem Gemischte, was wir sonst so zu nennen pflegen, verstanden wird. Die Ausdehnung, die Gott zukommt, ist mit anderen Worten nicht die sinnlich vorstellbare, sondern eine intelligibele, aus welcher

das stammt, was in der sinnlichen von positiver Natur ist. Und in demselben Sinne ist Gott Geist und ist es nicht. Indessen mißt doch auch Malebranche der Geistigkeit eine höhere Realität bei als der Körperlichkeit, so daß wir nach ihm viel weniger irren, wenn wir Gott als unendlichen Geist, als wenn wir ihn als unendlichen Körper denken. „Gott, sagt er, ist Geist, er denkt, will; aber vermenschlichen wir ihn nicht; er denkt nicht und will nicht wie wir. Gott steht höher über den geschaffenen Geistern als diese Geister über den Körpern, und nicht sowohl um positiv zu zeigen, was er ist, als um auszudrücken, daß er nicht materiell ist, muß man Gott einen Geist nennen.“ Er setzt sogar die Geister in analoge Beziehung zu Gott, wie die einzelnen Körper zur Körperwelt, als ob er mit Geulinx aus Gott durch Einschränkung einerseits den unendlichen Weltkörper, andererseits alle einzelnen Geister, und dann aus dem unendlichen Weltkörper durch Einschränkung die einzelnen Körper hervorgehen ließe. Gott, sagt er, sei der Ort der Geister, wie die materielle Welt der Ort der Körper.

Mit Geulinx stimmt Malebranche ferner im Occasionalismus überein. Noch weiter als jener entfernt er sich von der gewöhnlichen Ansicht, indem er nicht nur den Körpern, sondern auch den Geistern jede Art von Wirksamkeit abspricht, also auch das Erkennen und Wollen nicht für wahrhafte Thätigkeiten der eingeschränkten Geister gelten lassen will. Gott allein, behauptet er, kommt Thätigkeit und Wirken zu; er ist die wirkende Ursache von Allem, was Wirkung ist; die Körper und die Geister sind nur Gelegenheitsursachen. Nur unsere Irrthümer und unsere Sünden haben wir nicht von Gott, sondern von uns selbst; dieselben gehen aus dem falschen Gebrauche der Willensfreiheit hervor, ohne daß wir dabei doch eigentlich etwas wirken.

In den ausgedehnten Betrachtungen, die Malebranche über das Erkennen und das Wollen anstellt, giebt sich mehr noch als in den metaphysischen eine mystische Geistesrichtung zu erkennen, und mehr noch als jene lassen sie Klarheit und Bestimmtheit vermissen. Von unserem Geiste, behauptet er gegen Cartesius, haben wir keineswegs eine klare und bestimmte Vorstellung, wie wir sie von der allgemeinen Natur der Körper und ihren möglichen Modifikationen haben, sondern nur ein verworrenes Gefühl, und dieses kann nicht die Quelle der Ideen, durch welche wir die Dinge, wie sie an sich sind, denken, und der ewigen und nothwendigen Wahrheiten sein, jener Ideen und Wahrheiten, die Cartesius angeboren nannte. Nicht in uns selbst sehen wir diese Ideen und Wahrheiten, sondern in Gott, in dessen Wissen sie alle enthalten sind, und der auch uns und alle Dinge in sich faßt. Und da auf diesen Ideen und Wahrheiten alles Erkennen beruht, so sehen wir alle Dinge in Gott. Wie unser Erkennen ein Theilnehmen an der Erkenntniß ist, die Gott von sich selbst und seiner Schöpfung hat, so

ist unser gesammtes Begehren nur ein Theilnehmen an der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. Auch unsere sündhaften Neigungen und Begierden sind Modifikationen unserer Liebe zu Gott.

II.

Spinoza.

Wie sich gezeigt hat, waren Geulinx und Malebranche darin einverstanden, daß die cartesianische Metaphysik im pantheistischen Sinne näher bestimmt werden müsse. Hatte Cartesius gelehrt, es gebe ein einheitliches Wesen, welchem Alles zukomme, was die Bedeutung einer Realität oder Vollkommenheit oder eines positiv Seienden habe, jedes Ding aber, welches nicht dieses Wesen sei, besitze einen Theil einer demselben zukommenden Realität und sei so ein Mittleres zwischen ihm und dem Nichts, so fügten Geulinx und Malebranche hinzu, daß nicht bloß keine Realität und kein Stück einer solchen denkbar sei, welches in Gott, dem ens realissimum sive perfectissimum, fehlte, sondern daß auch nichts Reales außer in Gott noch in einem zweiten Exemplare existiren könne, daß also alle Dinge, soweit ihre Natur oder Wesenheit positiver Art sei, in Gott existiren, und daß von ihnen nur ihre Einschränkung oder ihr Antheil am Nichts nicht in Gott sei. Beide hielten hierbei an der Ansicht ihres Meisters über die Natur der Körperwelt fest. Wie diesem schien ihnen das wirkliche Dasein der Körperwelt unzweifelhaft zu sein, und andererseits glaubten auch sie doch der Ausdehnung oder Raumerfüllung auch in ihrer Unendlichkeit nicht die Bedeutung einer Vollkommenheit und somit eines Attributes Gottes zugestehen zu dürfen. Da sie nun die unendliche Ausdehnung oder Raumerfüllung nicht für die bloße Abwesenheit einer Vollkommenheit erklären, die unendliche Körperwelt nicht dem bloßen Nichts gleichsetzen konnten, so blieb ihnen nur übrig, dieselbe als eine Einschränkung einer göttlichen Vollkommenheit oder als die Verbindung einer göttlichen Vollkommenheit mit dem Nichts anzusehen, und zwar als eine solche Einschränkung oder Verbindung mit dem Nichts, durch welche aus einer Vollkommenheit nicht ein Theil abgesondert, sondern eine qualitativ verschiedene Natur gebildet werde. Es blieb ihnen, mit anderen Worten, nur übrig, das Verhältniß des unendlichen Körpers zu Gott dahin zu bestimmen, daß jener in diesem nicht formaliter sondern eminenter (siehe oben S. 269) enthalten sei. So meinte Geulinx, der Gott kein anderes Attribut als die Geistigkeit oder das Denken zuschrieb, die Ausdehnung sei eminenter in dem göttlichen Denken enthalten, während Malebranche dieselbe aus einer von dem Denken verschiedenen

göttlichen Vollkommenheit, die er intelligibele Ausdehnung nannte, entstehen ließ.

Es bieten sich dem Pantheismus nun noch zwei andere Weisen dar, die Erscheinung der Körperwelt zu erklären. Er kann erstens, mit Cartesius Geulinx und Malebranche das wirkliche Dasein der Körperwelt voraussetzend, bestreiten, daß die unendliche Ausdehnung oder Körperlichkeit noch mit einer Einschränkung oder Negation behaftet sei. Alsdann schreibt er Gott sowohl das Attribut des Denkens als auch das der Ausdehnung zu, denkt ihn also als ein Wesen, welches sowohl unendlicher Geist als auch unendlicher Körper ist, und welches, inwiefern es unendlicher Geist ist, alle endlichen Geister, und inwiefern es unendlicher Körper ist, alle endlichen Körper als Einschränkungen seiner Realität in sich faßt. Er kann zweitens das wirkliche Dasein der Körperwelt leugnen. Alsdann schließt er die Ausdehnung, als etwas, was ebenso wenig an sich zu existiren vermag wie die empfindbaren Qualitäten, mit diesen nicht nur aus der Reihe der möglichen Vollkommenheiten, sondern auch aus derjenigen der Beschaffenheiten, die aus einer Vollkommenheit durch Einschränkung oder Negation hervorgehen können, die, mit anderen Worten, eminenter in einer Vollkommenheit enthalten sind, aus und faßt Gott als ein bloß geistiges oder denkendes Wesen, zu welchem sich alle wirklichen Dinge, d. i. alle geistigen Wesen, als Einschränkungen seiner Realität verhalten.

In beiden Gestalten ist der Pantheismus wirklich ausgebildet worden, — in der ersten von Spinoza, dessen Hauptwerk, die Ethik, schon vor Malebranches recherche de la vérité vollendet war, aber erst nach derselben veröffentlicht ist, in der zweiten einige Jahrzehnte später von Leibniz.

Benedictus (Baruch) de Spinoza ist im Jahre 1632 zu Amsterdam in einer jüdischen, aus Spanien eingewanderten Familie geboren. In seinem vierundzwanzigsten Lebensjahre wurde er aus der jüdischen Gemeinde ausgeschlossen, und zwar, wie es in dem Bannfluche hieß, wegen schrecklicher Irrlehre, frevelhafter Gesinnungen und schamloser Aeußerungen. Einige Jahre später wurde er auf Betreiben der Judenschaft vom Magistrate aus seiner Vaterstadt verwiesen. Er lebte seitdem in stiller Zurückgezogenheit an verschiedenen Orten Hollands, die geringen Mittel, deren er bedurfte, durch Schleifen optischer Gläser erwerbend. Das Angebot einer Professur der Philosophie zu Heidelberg lehnte er ab, um sich die volle Freiheit in dem Aussprechen seiner Ansichten und die Muße zur Fortbildung derselben zu wahren. Er ist 45jährig im Jahre 1677 im Haag an der Schwindsucht gestorben. Was seinen Charakter und sein persönliches Wesen betrifft, so stimmen diejenigen, die ihn gekannt haben, überein in dem Lobe seines stillen Gemüthes, seiner Anspruchslosigkeit und Menschenfreundlichkeit, seiner Genügsamkeit und seines Fleißes.

Von den Schriften Spinozas sind nur zwei bei seinen Lebzeiten erschienen: Renati Des Cartes principia philosophiae more geometrico demonstrata, und Tractatus theologico-politicus. Die erste, nicht von Spinoza selbst, sondern einem Freunde veröffentlicht, ist aus Diktaten für einen jungen Mann, den er in der Philosophie zu unterrichten eingewilligt hatte, und dem er, wie er in einem Briefe sagt, seine Ansichten nicht offen hatte mittheilen wollen, entstanden. Die andere, welche anonym erschien, will, wie ein Zusatz zum Titel angiebt, zeigen, daß die Freiheit des Philosophirens mit der Frömmigkeit verträglich und für den Frieden des Staates unentbehrlich sei. — Noch im Todesjahre Spinozas erschienen als opera posthuma: das Hauptwerk Ethica ordine geometrico demonstrata, der unvollendete Tractatus politicus, die unvollendete Schrift de intellectus emendatione, eine Sammlung von Briefen und Antworten, und eine unvollendete hebräische Grammatik. Die Ethik scheint schon im Jahre 1665 im Wesentlichen vollendet gewesen zu sein. Das Bruchstück de intellectus emendatione ist vor der Ethik verfaßt. — Zu diesen Schriften kommt noch der erst im Jahre 1862 in holländischer Uebersetzung aufgefundene Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, eine Schrift, die einen Einblick in ein früheres Stadium in der Entwickelung der Weltansicht Spinozas gewährt.

Spinoza gehört zu den Denkern, die nicht durch den bloßen Forschungstrieb, die bloße Wißbegierde, sondern durch das Verlangen nach einer Gestaltung und Ausfüllung ihres ganzen Lebens, welche sie über die Unruhe der eitlen Wünsche und Sorgen erhöbe und ihnen ein volles Glück und dauernden Frieden der Seele gewährte, der Philosophie zugeführt wurden. Nachdem er, sagt er in der Schrift über die Läuterung des Verstandes, erfahren habe, daß die Ziele, denen die Menschen nachzutrachten pflegen, Reichthum, Ehre und Sinnenlust, eitel und nichtig seien, habe er gleich einem schwer Kranken, der in seiner Noth ein Heilmittel, von dem er Genesung hoffe, auch wenn es noch ungewiß sei, mit allen Kräften in seinen Besitz zu bringen strebe, beschlossen nachzuforschen, ob es etwas gebe, was ein wahrhaftes Gut sei, an welchem die Seele Antheil haben könne, und von welchem sie, alles Andere fahren lassend, ausschließlich könne ergriffen werden, ein Gut, dessen Kenntniß und Besitz unaufhörliche höchste Freude in Ewigkeit gewähre. Ein wahres Gut überhaupt, fährt er fort, sei nur das, was dem Menschen helfe, zu der Vollkommenheit zu gelangen, die ihm als Ideal vorschwebe, und das höchste Gut bestehe darin, daß man selbst mit Anderen diese Vollkommenheit genieße. Er wolle daher alle Wissenschaften nur als Mittel zu diesem Zwecke, der höchsten menschlichen Vollkommenheit, betrachten. Alles, was in der Wissenschaft nicht diesem

Zwecke diene, sei als etwas Nutzloses zu verwerfen, alle unsere Handlungen und Gedanken seien lediglich auf ihn zu richten.

Es war jedoch nicht die Meinung Spinozas, daß die Philosophie eine bloße Anweisung zum vernunftgemäßen oder tugendhaften Leben, zum Erwerbe des höchsten Gutes sei. Er hielt sie vielmehr für das vernunftgemäße Leben, für den Erwerb und Besitz des höchsten Gutes selbst. Jene Vollkommenheit, die wir aus dem tiefsten Grunde unseres Geistes heraus begehren, und die daher das Gut ist, welches uns allein wahrhaftes Genügen bereiten kann, besteht nach ihm in der Erkenntniß. Von nichts, sucht er zu beweisen, wissen wir sicher, daß es sich als ein Gut im Zusammenhange des Lebens bewähren werde als von dem, was zur wahrhaften Erkenntniß führt, und von nichts Anderem als von dem, was uns zur wahrhaften Erkenntniß zu gelangen hinderlich ist, wissen wir sicher, daß es ein wirkliches Uebel sei und sich nicht etwa trotz des Ungemaches, das ihm für die Gegenwart anhafte, durch seine Folgen als ein Gut herausstellen werde. In der Vervollkommnung seines Erkenntnißvermögens besteht die Glückseligkeit des Menschen. Alle wahrhafte, alle vollkommen klare und deutliche und mit ihrem Gegenstande durchaus übereinstimmende Erkenntniß aber ist, welches auch ihr besonderer Gegenstand sein möge, Erkenntniß Gottes, außer dem nichts ist, der uns und alle Dinge als Einschränkungen seiner unendlichen Realität in sich faßt. Die Erkenntniß Gottes also, zuhöchst diejenige, die keiner Beweise bedarf, sondern in einem unmittelbaren Inne-sein Gottes als der letzten Ursache von Allem, was ist, und als der Quelle des Lichtes, dem wir alle Erkenntniß verdanken, besteht, ist die Vollkommenheit, nach der sich der bessere Theil unseres Wesens sehnt. Sie giebt uns Ruhe und Frieden des Gemüthes, indem sie uns aus der Sklaverei der Leidenschaften, die uns durch unsere Endlichkeit und Beschränktheit anhaften, befreit und dafür mit einem Affekte, der die höchste Bethätigung der Realität unseres Wesens, des Göttlichen in uns, ist, der intellektuellen Liebe zu Gott, erfüllt.

Der persönlichen Stellung Spinozas zur Philosophie entspricht das Maß der Ausführlichkeit, mit der er die einzelnen Theile derselben im Verhältnisse zu einander in der Darstellung seines Systems behandelt hat, und diesem wieder die Bezeichnung Ethik für das Ganze. Der erste, de deo betitelte Theil zeigt, daß es nur Eine Substanz gebe und daß dieselbe alle Dinge in sich hervorbringe und so Gott sei. Der zweite Theil handelt unter der Ueberschrift de natura et origine mentis von der Ausdehnung und dem Denken als Attributen, und den endlichen Körpern und Geistern als Theilen Gottes, ferner von dem Verhältnisse, in welchem die Körper und die Geister zu einander stehen, und von der menschlichen Erkenntniß. Ueber die Körperwelt, der Cartesius vorzugsweise seine Forschung zugewandt

hatte, stellt Spinoza aber nur wenige Axiome und Lehrsätze, deren er als Voraussetzungen für die Lehre vom menschlichen Geiste bedarf, auf. Der dritte Theil handelt de origine et natura affectuum, der vierte de servitute humana seu de affectuum viribus, der fünfte und letzte de potentia intellectus seu de libertate humana.

Suchte Spinoza in der Philosophie eine Erkenntniß, in deren Besitze er den ersehnten Frieden des Gemüthes fände, so verlangte er andererseits von derselben, daß sie als Erkenntniß so vollkommen sei wie die geometrische. Die Geometrie geht nach seiner Ansicht von Sätzen aus, die durch sich selbst gewiß sind, also durch reine Vernunft, ex pura mente, unabhängig von aller Erfahrung, eingesehen werden, und leitet aus diesen ihren ganzen weiteren Inhalt durch strenge Schlüsse ab. Was durch die geometrische Methode erkannt wird, wird also erkannt als nothwendig gemacht durch etwas, das schon vorher als ein Nothwendiges erkannt war; und da etwas, was auf diese Weise in seiner Nothwendigkeit erkannt wird, damit vollkommen begriffen und erklärt wird, so ist die geometrische Methode diejenige des vollkommenen Begreifens und Erklärens. Mit Hobbes und Cartesius meinte er daher, die Philosophie müsse sich die Geometrie zum Vorbilde nehmen. Hatte aber Cartesius innerhalb der deduktiven Methode der Geometrie die Analysis, welche den wahren Weg, auf dem die Sache entdeckt sei, und die Synthesis, welche den hinterher bemerkten Weg, auf dem sich das Gefundene evident beweisen lasse, unterschieden und gemeint, die Synthesis eigne sich vollkommen nur für die Mathematik, in der Metaphysik leiste die Analysis bessere Dienste (siehe oben S. 261), so gab Spinoza in der Darstellung seines Systems dem synthetischen Verfahren, wie er es schon zur Reproduktion der von Cartesius in den ersten beiden Büchern der Principia entwickelten Lehre zur Anwendung gebracht hatte, den Vorzug. Demnach stellt er wie Euclid Definitionen und Axiome an die Spitze und schreitet fort durch Propositionen mit Demonstrationen, denen er Korollarien und Scholien hinzufügt. Und auch in der Knappheit und Schmucklosigkeit der Sprache ist er die euclidische Geometrie nachzuahmen bemüht. Vorausgesetzt indessen, daß die Philosophie sich überhaupt die Mathematik zum Muster zu nehmen habe, ist Spinozas Ethik ein Beweis dafür, daß Cartesius richtig gesehen hatte, wenn er für die Philosophie das von ihm als analytisches bezeichnete Verfahren für angemessener als das synthetische erklärte. Ihr Urheber hat es nicht zu verbergen vermocht, daß ihr Inhalt, statt sich aus sich selbst heraus zu gestalten, mühsam in die mathematische Form hineingezwängt worden ist; und wie groß auch die Kraft und Schärfe seines Denkens war, ist es ihm doch nicht entfernt gelungen, seinen Begriffen und Axiomen, Lehrsätzen und Beweisen die Klarheit, Bestimmtheit und Evidenz der mathematischen zu geben. Dagegen erschwert er dadurch, daß er es

dem Leser überlassen muß, in der Reihe der aneinander gefügten Sätze den inneren Zusammenhang und Fortgang der Gedanken herauszufinden, und durch die Umwege, zu denen ihn die Rücksicht auf die Verkettung der Beweise nöthigt, das Verständniß; ein Uebelstand, den er durch Vorreden, eingeschobene Erläuterungen und Anhänge nur um Weniges zu verringern vermocht hat.

Indem Alles durch die geometrische Methode Erkannte als etwas erkannt wird, das durch ein Anderes, bereits in seiner Nothwendigkeit Erkanntes nothwendig gemacht wird, ist sie nach Spinoza die Methode des Fortschreitens von der Erkenntniß der Ursachen zu derjenigen der Wirkungen. Denn darin besteht nach ihm das Verhältniß von Ursache und Wirkung, daß jene diese nothwendig macht, und zwar in dem Sinne des Wortes nothwendig macht, wonach aus dem Sein dessen, was die Ursache ausmacht, das Sein dessen, was die Wirkung ausmacht, durch bloßes Denken erkannt werden kann, so daß z. B. die Wesenheit der Dreiecke, daß sie von drei geraden Linien eingeschlossene Figuren sind, sich zu der Eigenschaft derselben daß die Summe ihrer Winkel gleich zwei Rechten ist, wie die Ursache zur Wirkung verhält. Wo immer ein Sein oder Geschehen ein anderes nothwendig macht, ist das erste die Ursache des zweiten, dieses die Wirkung jenes; und umgekehrt: wenn ein Sein oder Geschehen zu einem anderen in dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung steht, so macht es dasselbe nothwendig, d. h. es kann aus der Erkenntniß des ersteren die des zweiten (vorausgesetzt daß das erste die vollständige Ursache des zweiten ist) durch bloßes Denken gefunden werden. Jedem Zusammenhange von Grund und Folge in einem durch die geometrische Methode hervorgebrachten Ganzen von Erkenntnissen entspricht also ein solcher von Ursache und Wirkung. Bestimmt man die Bedeutung der Worte Grund und Folge dahin, daß darunter Erkenntnisse verstanden werden (z. B. die Sätze, daß ein Dreieck eine von drei geraden Linien eingeschlossene Figur ist, und daß die Winkelsumme jedes Dreiecks zwei Rechte beträgt), so hat der Grund zum Inhalte das Sein einer Ursache, und die Folge das Sein einer Wirkung; versteht man dagegen unter Grund dasjenige, dessen Sein in einer, und unter Folge dasjenige, dessen Sein in einer anderen, aus der ersteren fließenden Erkenntniß erkannt wird (z. B. unter Grund die Wesenheit der Dreiecke, unter Folge die Eigenschaft, daß die Winkelsumme zwei Rechte beträgt), so fällt in der geometrischen Methode das Verhältniß von Grund und Folge mit demjenigen von Ursache und Wirkung zusammen.

Einen Zusammenhang von Gründen und Folgen also soll die Philosophie darstellen, dem ein Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen entspricht. Näher besteht nach Spinozas Ansicht ihre Aufgabe darin, die erste Ursache von Allem, was ist, die Ursache also, die selbst zur

Ursache ihres Seins nicht wieder etwas von ihr Verschiedenes, sondern sich selbst hat, ohne etwas über die Wirkungen vorauszusetzen, so weit zu erkennen, als es dem menschlichen Verstande möglich ist, um aus dieser Erkenntniß so weit, als sie es gestattet, diejenige der Wirkungen der ersten Ursache abzuleiten. Wie wenig freilich für sein System diese Vorstellung von dem Wege der Philosophie zutrifft, wird die folgende Darstellung zeigen.

1. Die Substanz und ihre Attribute.

Daß ein Wesen selbst die Ursache seines Daseins, causa sui, sei, heißt nach Spinoza nicht, daß es sich selbst aus dem Nichts hervorbringe, sondern daß zu dem, was es ist, zu seiner Wesenheit, das Existiren gehöre. Er definirt: Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens. Dem Begriffe der causa sui stellt Spinoza denjenigen der Substanz zur Seite. Er definirt: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Dem in se esse et per se concipi stellt er entgegen das in alio esse et per aliud concipi, und unter dem in alio esse versteht er das einem Anderen Anhaften oder das Affektion-eines-Anderen-sein. Substanz soll also dasjenige genannt werden, was die Bedeutung eines Selbständigen hat und daher für sich, d. i. ohne daß ein Anderes mit vorgestellt wird, vorgestellt werden kann. Daß aber etwas die Bedeutung eines Selbständigen hat und für sich vorgestellt werden kann, soll, wie man bald sieht, so viel heißen wie, daß man, um seine Existenz zu erkennen, nicht schon die Existenz von etwas Anderem erkannt zu haben, sondern nur seine eigene Wesenheit zu kennen braucht. Ist also causa sui dasjenige, dessen Wesenheit sich zu seiner Existenz wie die Ursache zur Wirkung verhält, so ist Substanz dasjenige, bezüglich dessen sich die Erkenntniß der Wesenheit zur Erkenntniß der Existenz wie der Grund zur Folge verhält. Nun entsprechen, wie oben bemerkt wurde, nach Spinoza die Verhältnisse von Erkenntnißgrund und Erkenntnißfolge und von Ursache und Wirkung einander genau. Die Begriffe der Substanz und der causa sui sind also, wie er auch alsbald beweist, dem Gegenstande nach identisch. Es wird durch sie dasselbige nur von verschiedenen Seiten oder unter verschiedenen Gesichtspunkten vorgestellt. Jede Substanz ist causa sui, und jede causa sui ist Substanz.

An die Begriffe der causa sui und der Substanz schließt sich derjenige des Attributs. Attribut heißt nach Spinozas Erklärung die Beschaffenheit, in welcher der Verstand die Wesenheit einer Substanz erblickt (Per attri-

butum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejus essentiam constituens). Das Attribut und die Wesenheit einer Substanz sind hiernach dasselbe. Die Begriffe des Attributs und der Wesenheit unterscheiden sich nur insofern, als dasselbe, was an und für sich Wesenheit ist, in Hinsicht darauf, daß es von einer Substanz prädizirt werden kann, Attribut genannt wird. Indem, mit anderen Worten, eine Wesenheit Attribut genannt wird, wird sie in Beziehung auf den Verstand, der sie einer Substanz zuschreibt, gedacht. Wesenheit und Attribut einer Substanz verhalten sich wie die Dreieckigkeit, die das Wesen der Dreiecke ist, und das Dreieckig-sein, das von den Dreiecken ausgesagt wird. Es ist aber ferner nach Spinoza auch kein Unterschied zwischen der Wesenheit oder Natur einer Substanz und der Substanz selbst. Die Substanz ist eine Wesenheit, die in sich ist und aus sich selbst begriffen wird. Jede Substanz geht ganz in ihrer Wesenheit auf; sie besteht nicht aus einer Wesenheit und einem Etwas, dem die Wesenheit anhaftet (wie nach aristotelischer Auffassung jedes Ding aus Stoff und Form besteht), vielmehr ist die Wesenheit einer Substanz selbst dasjenige, dem die Eigenschaften dieser Substanz anhaften; und sofern man auch von ihr als einer Beschaffenheit sagen kann, sie hafte an, haftet sie nicht, wie die übrigen Eigenschaften, einem Anderen, sondern sich selbst an; das Anhaften ist inesse, das inesse der Wesenheit aber ist nicht esse in alio, sondern esse in se. Die Substanz ist allerdings, wie sich zeigen wird, raumerfüllende Materie, und diese kann man in Wahrheit nicht anders denken denn als ein allen Qualitäten entgegengesetztes Etwas, dem Qualitäten anhaften; allein Spinoza betrachtet als die Wesensbeschaffenheit der raumerfüllenden Materie nicht die bloße Ausdehnung, wie sie schon die Natur des leeren Raumes ausmacht, sondern die Raumerfüllung, die Materialität, und diese haftet nicht einer von ihr verschiedenen Substanz an, sondern ist selbst Substanz. Sind nun das Attribut und die Wesenheit einer Substanz und wiederum die Wesenheit einer Substanz und die Substanz selbst dasselbe, so besteht auch zwischen dem Begriffe des Attributs und der Substanz kein sachlicher Unterschied. Die Substanz selbst heißt Attribut, sofern sie als etwas gedacht wird, was prädizirt werden kann, nämlich von ihr selbst. Spinoza selbst hat diese Folgerung gezogen. Unter Attribut, erklärt er in einem Briefe, verstehe ich dasselbe wie unter Substanz, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis.

Wenn durch die Begriffe der Substanz, der Wesenheit und des Attributes dasselbige, nur in verschiedenen Beziehungen, gedacht wird, so kann jede Substanz nur Eine Wesenheit und Ein Attribut haben. Schreibt man einer Substanz mehrere, und zwar an sich, nicht bloß in unserer Auffassung, verschiedene Attribute zu, so setzt man offenbar einen Unter-

schied zwischen jedem derselben und dieser Substanz. Nicht mit der ganzen Wesenheit, sondern mit einem in derselben enthaltenen Allgemeinen identifizirt man dann jedes Attribut. In einer Substanz mit mehreren Attributen würde erst deren Verbindung die ganze Wesenheit ausmachen, gleichwie erst in der Verbindung der Viereckigkeit, der Gleichseitigkeit und der Rechtwinkeligkeit die ganze Quadratnatur besteht. Daß in einer einzigen Substanz nicht mehrere Wesenheiten vereinigt sein können, betrachtet auch Spinoza als selbstverständlich. Dagegen bestreitet er, daß jede Substanz nur Ein Attribut haben könne. Vielmehr folgert er aus der Definition des Attributes, daß einer Substanz um so mehr Attribute zukommen, je mehr Realität dieselbe habe (d. i. je mehr von solchem, dessen Nichtbesitz ein Mangel sein würde, sie enthalte), und daß die Substanz, deren Realität unendlich sei, d. i. Gott, unendlich viele Attribute besitze. In der Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die vielen Attribute einer Substanz zu einander stehen, hält er dabei an der Auffassung fest, daß doch jedes Attribut die ganze bestimmte Wesenheit derselben konstituire. Jedes Attribut, behauptet er, müsse aus sich begriffen werden, ganz so, als ob es das einzige der betreffenden Substanz wäre, und jede Modifikation oder Affektion einer Substanz sei eine Modifikation oder Affektion *jedes* ihrer Attribute. (Vorausgesetzt z. B., daß Ausdehnung und Denken Attribute derselben Substanz sind, so setzt nach seiner Bestimmung des Verhältnisses der Attribute zu einander keiner dieser beiden Begriffe den anderen voraus, und weder ist die betreffende Substanz darum ausgedehnt, weil sie denkend ist, noch darum denkend, weil sie ausgedehnt ist; ferner ist jede Modifikation der zugleich ausgedehnten und denkenden Substanz, d. i. jedes in derselben enthaltene Einzelding zugleich ausgedehnt und denkend oder Körper und Geist, und zwischen dem, was in ihm ist und geschieht, inwiefern es ausgedehnt ist, und dem, was in ihm ist und geschieht, inwiefern es denkend ist, besteht eine so vollkommene Uebereinstimmung, als ob seine Ausdehnung und sein Denken dasselbe wäre.) Dies läßt sich offenbar nur dann verstehen, wenn man annimmt, daß jedes Attribut die Wesenheit der Substanz ohne Rest ausmache. Spinozas ganzes System ruht auf den beiden Voraussetzungen, daß es eine Substanz mit mehreren an sich verschiedenen Attributen gebe, deren jedes sich zur einheitlichen Wesenheit der Substanz wie das Allgemeine zum Besonderen, z. B. wie die Viereckigkeit oder die Gleichseitigkeit oder die Rechtwinkeligkeit zur Quadratnatur, verhalte, und daß jedes dieser Attribute die *ganze* Wesenheit derselben bilde. Den Widerspruch, der zwischen diesen beiden Sätzen besteht, verhüllt er, indem er sich des Ausdruckes bedient, jedes Attribut *drücke* die Wesenheit oder die Realität oder das Sein *aus*; wenn man eine Substanz jetzt unter diesem, jetzt unter jenem ihrer Attribute betrachte, so betrachte man nur verschiedene Ausdrucksweisen derselben Sache.

Es ist die Ansicht aufgestellt worden, daß Spinoza unter den Attributen gar nicht wirklich, an sich, der Substanz zukommende Beschaffenheiten verstanden habe, sondern Weisen, in denen die Eine untheilbare Wesenheit der Substanz dem menschlichen Verstande infolge seiner Beschränktheit, seiner Unfähigkeit, sie so, wie sie sei, zu erfassen, erscheine. Als Grund ist namentlich geltend gemacht worden, daß er das Attribut nicht als eine Beschaffenheit der Substanz, sondern als etwas, was der Verstand von der Substanz auffasse, definire und bestimmt erkläre, ein Unterschied bestehe zwischen Attribut und Substanz, also auch den verschiedenen Attributen derselben Substanz, nur in Beziehung auf den Verstand, der der Substanz solche Naturen zuschreibe, ja daß er das Verhältniß der Attribute zur Substanz mit demjenigen der verschiedenen Namen derselben Person zu dieser Person, z. B. der Namen Israel und Jacob zu dem dritten Patriarchen, vergleiche. Nach dieser Interpretation wäre es freilich kein Widerspruch, Substanzen mit mehreren Attributen anzunehmen. Allein, wenn Spinoza in den Begriff des Attributes eine Beziehung auf den Verstand hineinlegt, so hat dies nicht den Sinn, daß die Beschaffenheit, die Attribut heißen solle, der Substanz bloß für den sie betrachtenden Verstand, nicht an sich, zukomme, sondern die andere, daß die der Substanz an sich zukommende Beschaffenheit Attribut insofern genannt werden solle, als der Verstand sie von der Substanz prädizire; nicht der das Prädikat bildenden Beschaffenheit, sondern nur dem logischen Verhältnisse von Subjekt und Prädikat, das sich nur im Urtheile findet, will Spinoza die Bedeutung eines in der Substanz selbst Vorhandenen absprechen. Und was den Vergleich mit verschiedenen Namen derselben Person betrifft, so fügt Spinoza hinzu, der dritte Patriarch, der Israel heiße, werde auch Jacob deshalb genannt, weil er die Ferse seines Bruders ergriffen habe; er führt also die Mehrheit der Namen auf einen Unterschied in der Sache zurück. Uebrigens stehen, wie hier nicht weiter ausgeführt werden kann, der in Rede stehenden Interpretation zahlreiche Aussprüche Spinozas und der ganze Zusammenhang seiner Lehre entgegen. Schon daraus, daß er dem menschlichen Verstande aufs Bestimmteste eine adäquate Erkenntniß Gottes zuschreibt, geht zur Genüge hervor, daß er die Attribute, die wir von Gott kennen, die Ausdehnung und das Denken, nicht für bloße Scheinbilder gehalten haben kann. Dasselbe ergiebt sich daraus, daß (wovon weiter unten die Rede sein wird) das Wesen Gottes sich nicht nur für den menschlichen, sondern auch für seinen eigenen Verstand in einer Vielheit von Attributen ausdrücken soll, sowie daraus, daß der Attribute Gottes unendlich viele sein, davon aber nur zwei, die Ausdehnung und das Denken, dem menschlichen Verstande zugänglich sein sollen. Dazu kommt, daß man, wenn man seine Lehre in dem angegebenen Sinne interpretirt, zwar einen Widerspruch von derselben fernhält, dafür aber einen

anderen in sie hineinbringt. Wenn es nämlich nur Schein ist, daß Gott denke, so ist es auch Schein, daß der Mensch denke, denn das menschliche Denken ist nach Spinoza ein Theil des göttlichen; das menschliche Denken kann aber kein bloßer Schein sein, wenn in demselben und für dasselbe der Schein einer Vielheit von Attributen Gottes entsteht. Damit, mit anderen Worten, der menschliche Verstand die Einheit der göttlichen Wesenheit in eine Mehrheit von Attributen zerlegen könne, muß er selbst wirklich dasein und nicht bloß dazusein scheinen; wenn er aber wirklich da ist, so hat, da er ein Theil des Verstandes Gottes ist, Gott wirklich Verstand, und wenn Gott wirklich Verstand hat, so kommt ihm wirklich das Attribut des Denkens zu, dem andere Attribute gegenüberstehen; damit also der menschliche Verstand die Einheit der göttlichen Wesenheit in eine Mehrheit von Attributen zerlegen könnte, müßte dieselbe schon zerlegt sein.

Von den Sätzen, die Spinoza auf die Definitionen der Begriffe der Substanz und des Attributes gründet, bevor er den Begriff Gottes hinzunimmt, müssen zwei erwähnt werden. Nach dem einen kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen derselben Natur oder desselben Attributes geben; denn wenn es deren gäbe, so könnten sie nicht unterschieden werden, wo aber nichts Unterscheidbares ist, da ist auch keine Mehrheit. Offenbar setzt Spinoza hier voraus, daß zwei Substanzen, die in Einem ihrer Attribute übereinstimmten, in allen übereinstimmen müßten, und diese Voraussetzung konnte sich ihm nur aus der Auffassung ergeben, daß jedes Attribut die Wesenheit seiner Substanz ohne Rest zum Ausdrucke bringe, daß also die Gleichheit zweier Substanzen in Einem Attribute mit der Gleichheit ihrer Wesenheiten gleichbedeutend sei. Der andere Satz behauptet, daß jedes Attribut unendlich sei. Derselbe wird aus dem ersteren gefolgert. Wäre nämlich ein Attribut einer Substanz endlich, so müßte dieselbe durch eine andere Substanz, die dasselbe Attribut hätte, begrenzt werden, es müßte also gegen den zuvor bewiesenen Satz zwei Substanzen geben, die dasselbe Attribut hätten. Dasselbe soll sich auch daraus ergeben, daß die Endlichkeit eine theilweise Negation der Existenz, die Unendlichkeit die absolute Affirmation derselben ist, zur Natur jeder Substanz aber die Existenz gehört, die Existenz also von jeder Substanz absolut bejaht werden muß.

Nachdem er von dem Begriffe der Substanz und des Attributes im Allgemeinen gehandelt hat, wendet sich Spinoza zu demjenigen Gottes. Unter Gott versteht er, wie Cartesius, ein Seiendes, dem alle mögliche Realität oder Vollkommenheit zukommt, also ein absolut unendlich Seiendes, wenn so ein solches genannt wird, zu dessen Wesenheit Alles gehört, was Wesenheit ausdrückt und keine Negation einschließt (quod absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quidquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit). Nach dem Satze, daß, je mehr Realität

eine Substanz enthält, um so mehr Attribute ihr zukommen (siehe oben), hat Gott, als eine Substanz von unendlicher Realität, unendlich viele Attribute. Die absolute Unendlichkeit Gottes ist demnach von derjenigen Unendlichkeit zu unterscheiden, die im Begriffe der Substanz überhaupt insofern liegt, als keine Substanz von einer anderen, die dasselbe Attribut hat, begrenzt werden kann, als, mit anderen Worten, jedes Attribut unendlich ist. Gott heißt absolut unendlich, weil er unendlich viele Attribute hat, deren jedes unendliche Wesenheit ausdrückt, im Gegensatz zu dem bloß in seiner Art Unendlichen (in suo genere infinitum), d. i. demjenigen, was zwar (wie z. B. eine Substanz, der nur das Attribut der unendlichen Ausdehnung zukäme) durch kein Anderes von derselben Natur begrenzt werden kann, wovon aber unendlich viele Attribute verneint werden können. Spinoza nimmt diese Bestimmung des Begriffes der absoluten Unendlichkeit gleich in die Definition des Begriffes Gottes auf. Er definirt: Per deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.

Wird nun gefragt, wie es sich mit der Gültigkeit der Begriffe der Substanz und Gottes verhalte, ob überhaupt etwas und wie Vieles in dem wirklich Existirenden sich finde, was ihnen entspreche, so antwortet Spinoza: es giebt nur Eine Substanz, und diese ist Gott. Indem er mit Anselm und Cartesius der Ansicht ist, daß ein Begriff, zu dessen Inhalte die Existenz gehöre, die wirkliche Existenz seines Gegenstandes verbürge, scheint es ihm selbstverständlich, daß jedes Gedachte, welches die Bedeutung einer Substanz hat, wirklich existirt, da es die Bedeutung einer Substanz (nach der Definition dieses Begriffes) nur dann hat, wenn sein Begriff die Existenz einschließt, oder, was dasselbe heißt, wenn das Existiren zu seiner Natur gehört. Ein solches Gedachtes ist nun, der Definition seines Begriffes zufolge, Gott; also folgt aus dem bloßen Begriffe Gottes seine Existenz. Existirt aber Gott, so kann keine andere Substanz existiren. Denn da Gott alle möglichen Attribute besitzt, so würde die Annahme, es gebe noch eine Substanz außer ihm, gleichbedeutend mit der bereits widerlegten sein, daß es zwei Substanzen geben könne, die in einem Attribute übereinstimmen. Dem ontologischen Beweise für das Dasein Gottes giebt Spinoza noch eine andere, für die Denkweise, welcher derselbe angehört, bezeichnende Form. Nicht nur, behauptet er, müsse es für die Existenz jeder existirenden, sondern auch für die Nichtexistenz jeder nicht existirenden Sache einen Grund oder eine Ursache geben, und hieraus folge, daß dasjenige, bezüglich dessen es keine Ursache gebe, welche es zu existiren verhindere, nothwendig existire. Nun kann es, fährt er fort, eine Ursache, welche Gott zu existiren verhinderte oder seine Existenz ausschlösse, weder außer Gott noch in Gott geben, —

nicht außer Gott, denn nach der Annahme, daß es keinen Gott gebe, müßte die Ursache, die seine Existenz verhinderte, ein Wesen von anderer Natur und näher, nach einem zuvor bewiesenen Satze, von völlig anderer Natur als Gott sein, ein solches Wesen aber könnte kein Hinderniß für die Existenz Gottes bilden, — nicht in Gott, denn das hieße, daß derselbe einen Widerspruch einschlösse, und solches von dem absolut unendlichen und höchst vollkommenen Wesen zu sagen, wäre absurd. Dem ontologischen Beweise oder dem Beweise a priori fügt Spinoza noch einen Beweis a posteriori hinzu, d. i. einen solchen, der eine Voraussetzung macht, welche in der wahrhaften Erkenntniß selbst erst aus dem, was durch sie bewiesen werden soll, bewiesen werden müßte. Wenn überhaupt, lautet derselbe, etwas existirt, so existirt ein absolut unendliches Wesen, denn existirten nur endliche Wesen, so hätten diese, da Existiren-können Macht, Nicht-existiren-können Ohnmacht ist, mehr Macht als das absolut unendliche Wesen, was absurd ist. Nun existiren wir selbst, also existirt ein absolut unendliches Wesen. Es könnte befremden, daß Spinoza zum Obersatze nicht lieber den Satz wählte: Wenn überhaupt etwas existirt, so existirt ein Wesen, welches in sich ist, also Substanz ist, denn Alles, was ist, ist entweder in sich selbst oder in einem Anderen (ist entweder Substanz oder Affektion einer Substanz), und was in einem Anderen ist, ist in einer Substanz. Allein so würde er nur das Dasein einer Substanz bewiesen haben, und den Satz, daß es außer Gott keine Substanz geben kann, läßt er erst auf den die Existenz Gottes behauptenden folgen.

Die von Spinoza aufgestellte Definition des Begriffes Gottes und die Definitionen der in ihr vorkommenden Begriffe lehren kein einziges der unendlich vielen Attribute Gottes kennen. Um zu solcher Kenntniß zu gelangen, liegt es jedenfalls am nächsten, daß man sich in dem Gesammtinhalte seines Vorstellens nach solchem, was die Bedeutung einer positiven Beschaffenheit oder Realität oder Vollkommenheit hat, umsieht und dieses ohne die Einschränkung denkt, mit der behaftet es sich etwa zunächst als Inhalt unseres Vorstellens findet. Diesen Weg schlägt denn auch Spinoza ein. Er findet nun mit seinen Vorgängern, daß wir Vorstellungen von zwei Arten von Dingen haben, die wir als Einschränkungen unendlicher Beschaffenheiten denken können, und daß wir mithin aus der Gesammtheit unserer Vorstellungen die bestimmten Begriffe zweier Attribute Gottes herausheben können. Diese beiden Arten von Dingen sind die Körper und die Geister, und die Attribute Gottes, die uns in ihnen entgegentreten, sind die Ausdehnung und das Denken oder das Bewußtsein. Gott ist also ein denkendes oder bewußtes und ein ausgedehntes Wesen, res cogitans und res extensa. Inwiefern er denkendes Wesen ist, ist er die unendliche Substanz, welche alle endlichen denkenden Wesen, alle Geister, und inwiefern er ausgedehntes

Wesen ist, die unendliche Substanz, welche alle endlichen ausgedehnten Dinge, alle Körper, als ihre Einschränkungen oder Theile in sich faßt. Die unendliche Substanz der Körperwelt und die unendliche Substanz der Geisterwelt sind eine und dieselbe Substanz, die sich nur auf zwei verschiedene Weisen ausdrückt oder darstellt. Was die unendlich vielen Attribute anbetrifft, die Gott außer der Ausdehnung und dem Bewußtsein zukommen, so entziehen sich dieselben, wie Spinoza in einem Briefe erklärt, der Kenntniß des Menschen; der Verstand, für den sie das Wesen Gottes ausdrücken, ist, wie aus einem anderen Briefe hervorgeht, nicht der Verstand des Menschen, sondern der unendliche Verstand Gottes. Sie werden im Fortgange der Ethik nicht weiter berücksichtigt.

Lassen sich die Begriffe der Ausdehnung und des Denkens auch nicht aus der Definition Gottes herleiten, so stammen sie doch nach Spinozas Ansicht auch nicht aus der zufälligen Erfahrung. Wir haben nach ihm (wovon später noch die Rede sein wird) das Bewußtsein von Ausdehnung und Denken, welches die Quelle unserer abgezogenen Begriffe dieser Beschaffenheiten ist, nicht durch die Dinge, die auf unsere Sinne wirken, sondern durch uns selbst, oder, was nach ihm dasselbe ist, nicht dadurch, daß wir eingeschränkte Wesen sind, sondern durch das Positive oder Reale in uns. Wir brauchen auch nicht Erfahrungen über die Ausdehnung und das Denken, die wir in unserem Bewußtsein finden, zu machen, um zu wissen, daß diese Naturen etwas Reales, positive Beschaffenheiten oder Vollkommenheiten, sind, sondern dafür erkennen wir sie, indem wir sie insoweit betrachten, als sie Objekte uns angeborener Vorstellungen sind. Spinoza durfte demnach für die Erkenntnisse, daß Ausdehnung und Denken zu den Attributen Gottes gehören, den Charakter nothwendiger Wahrheiten in Anspruch nehmen. Indessen wird man es doch nicht befriedigend finden können, wenn die Begriffe der Ausdehnung und des Denkens so, gleichsam von außen her, zum Begriffe Gottes hinzugebracht werden. Es ist nun freilich unmöglich, aus einer Definition des Attributes, wie sie vor der Angabe irgend welcher Beschaffenheit aufgestellt werden kann, der die Bedeutung eines Attributes zukommt, eine solche Beschaffenheit selbst, — aus der bloßen Form des Attributes einen Inhalt abzuleiten. Aber beachtet man, daß Spinozas Definition des Attributes einen Begriff enthält, von welchem er keine Definition giebt, den Begriff der Wesenheit oder Vollkommenheit oder Realität, so wird man es wenigstens für denkbar halten müssen, daß man, wenn man sich völlig klar macht, was man unter Wesenheit oder Realität, und damit auch erst, was man unter Attribut versteht, finden werde, daß man damit nicht eine Form, die verschiedenartige Inhalte in sich aufnehmen könne, sondern eine bestimmte und wohlbekannte Beschaffenheit, etwa, wie später Leibniz und Berkeley behaupteten, das Bewußtsein meine.

Mit der Voraussetzung Spinozas, daß es eine Vielheit gänzlich verschiedenartiger Attribute gebe, wäre allerdings der Versuch, auf diese Weise über den bloß formalen Begriff des Attributes hinauszukommen, unvereinbar. Sind viele Beschaffenheiten möglich, die dem Begriffe des Attributes genügen, so muß es als völlig zufällig erscheinen, daß gerade diese vielen und keine anderen das Gebiet der möglichen und mithin (nach Spinoza) wirklichen Attribute ausfüllen.

Mit der Lehre, daß zu den Attributen Gottes die Ausdehnung gehöre, tritt Spinoza Cartesius entgegen. Die Ausdehnung, hatte dieser gemeint, schließe die Theilbarkeit ein, welche eine Unvollkommenheit sei, könne also Gott nicht zukommen. Daß die Substanz untheilbar sei, glaubt auch Spinoza beweisen zu können, aber, ähnlich wie Geulinx, bestreitet er, daß ihr mit der Ausdehnung oder Körperlichkeit Theilbarkeit zugeschrieben werde. Theilbar in dem Sinne, daß sie in wirklich getrennte Theile zerlegt werden können, sind, zeigt er, zwar die endlichen Körper, denn zwischen die Theile, die in diesen unterschieden werden können, können andere Körper gebracht werden; aber bei allen Theilungen endlicher Körper bleibt die unendliche körperliche Substanz, die den Raum lückenlos erfüllt, ungetheilt. Z. B. ein Quantum Wasser kann in Theile zerlegt werden, aber nicht die Substanz, zu der sich dasselbe und die nachher seine Theile trennenden Körper als Modifikationen verhalten. Die unendliche körperliche Substanz darf auch nicht als aus (ungetrennten) Theilen zusammengesetzt gedacht werden, sondern sie schließt die in ihr unterscheidbaren Theile so ein, daß diese durch sie sind, nicht sie durch diese. In einem Briefe weist Spinoza auch den Grund, aus welchem Geulinx die Ausdehnung für eine Unvollkommenheit erklärt hatte, zurück, daß nämlich das Ausgedehnte als solches kein Bewußtsein habe, eine res bruta sei. Die Unvollkommenheit einer Sache, bemerkt er gegen denselben, besteht nicht darin, daß ihr überhaupt etwas, sondern darin, daß ihr etwas, was zu ihrer Natur gehört, fehlt; so ist z. B. die Begrenztheit in der Dauer oder der Größe eines Dinges, welches Dauer oder Größe hat, eine Unvollkommenheit; die Natur der körperlichen Substanz als solche aber erfordert, da sie in der bloßen Ausdehnung besteht, kein Bewußtsein.

Den Satz, daß Gott ein denkendes oder bewußtes Wesen sei, bestimmt Spinoza näher dahin, daß Gott sich seiner selbst, d. i. seiner Wesenheit und alles dessen, was aus dieser folge, bewußt sei, oder daß sein Denken oder Bewußtsein die Vorstellung seiner selbst sei. Die unendlich vielen Attribute sind demnach zwar insofern gleichen Ranges, als jedes von ihnen unabhängig von allen anderen gedacht werden kann und besteht und die Wesenheit Gottes in ihrer ganzen Bestimmtheit konstituirt oder ausdrückt; aber das Denken erhebt sich doch über alle anderen, indem es sie sämmtlich

zum Inhalte hat. Gott denkt ferner sich selbst nicht bloß insoweit, als er die von seinem Denken verschiedenen Attribute hat, sondern auch insoweit, als er ein denkendes Wesen ist. Er ist sich, wenn von den unendlich vielen Attributen nur die Ausdehnung und das Denken in Betracht gezogen werden, seiner selbst nicht bloß als eines ausgedehnten, sondern auch als eines denkenden Wesens bewußt; er ist Vorstellung seiner selbst als ausgedehnten Dinges so, daß er damit auch Vorstellung dieser Vorstellung ist. Es ist, sagt Spinoza, die Form der Vorstellung, Vorstellung ihrer selbst zu sein. Und wiederum des Bewußtseins, welches er von dem Bewußtsein seiner selbst als ausgedehnten Wesens hat, ist Gott sich bewußt und so fort ins Unendliche.

2. Die Substanz und ihre Modi.

Gott ist die einzige Substanz. Alles aber, was ist, ist entweder in sich oder in einem Anderen, d. i. entweder eine Substanz oder etwas, womit eine solche behaftet ist. Es existirt also nichts Anderes als Gott und seine in ihm seienden Affektionen. Spinoza nennt die Affektionen der Substanz Modi. Per modum, definirt er, intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

Der Erklärung des Begriffes der Substanz, daß etwas, was Substanz sei, sich für sich müsse vorstellen lassen, wurde alsbald der Sinn gegeben, daß die Erkenntniß des Daseins von etwas, was eine Substanz sei, nicht zur Erkenntniß des Daseins einer anderen Sache, sondern zu derjenigen ihrer eigenen Wesenheit, also zu ihrer Definition, in dem Verhältnisse von Folge und Grund stehe (siehe oben S. 285). In analoger Weise legt Spinoza auch in die Begriffsbestimmung des Modus sofort eine Beziehung auf das Verhältniß von Erkenntnißgrund und Erkenntnißfolge hinein. Daß man einen Modus nicht für sich, sondern nur in Beziehung auf die Vorstellung eines Anderen, nämlich auf diejenige der Substanz, deren Affektion er ist, vorstellen könne, heißt nach ihm so viel wie, daß die wahrhafte Erkenntniß des Daseins von etwas, was ein Modus sei, sich zur Erkenntniß des Daseins eines Anderen, nämlich des Daseins der Substanz, wie die Folge zum Grunde verhalte. Das Verhältniß des mit etwas Behaftet-seins gilt ihm für das dem logischen von Grund und Folge entsprechende sachliche. Dem logischen Verhältnisse von Grund und Folge entspricht nach seiner Auffassung andererseits als sachliches dasjenige von Ursache und Wirkung. Was im wahrhaften Erkennen den Inhalt des Erkenntnißgrundes bildet, nennt er eben die Ursache, und das, was den Inhalt der Erkenntnißfolge bildet, die Wirkung (vergleiche oben S. 284). Das Ver-

hältniß des Behaftet-seins fällt demnach mit demjenigen der Causalität zusammen. Wie die Substanz, indem sie für sich selbst vorstellbar ist, Ursache oder, was auf dasselbe hinauskommt, Wirkung ihrer selbst ist, so ist jeder Modus, indem er nur mittelst der Vorstellung der Substanz, deren Affektion er ist, vorstellbar ist, eine Wirkung der Substanz. Die Substanz oder Gott bringt, wie sich selbst, so auch Alles, was nicht sie selbst ist, d. i. alle ihre Affektionen, alle Modi, hervor.

Nach Spinozas Begriff der Causalität versteht es sich von selbst, daß Gott mit seinem Wirken nicht über sich hinausgeht, nichts außerhalb seiner hervorbringt, sowie daß jedes von ihm Gewirkte nur in dem Wirken, dessen Gewirktes es ist, Bestand hat, also aufhört zu sein, sobald dieses bestimmte Wirken aufhört. Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.

Ebenso versteht es sich von selbst, daß Gott Alles, was er wirkt, nothwendig wirkt, daß mithin Alles von ihm vorherbestimmt ist, und zwar nicht aus Freiheit des Willens oder grundlosem Gutdünken, sondern aus seiner unbedingten Natur oder unendlichen Macht. Es ist ebenso unmöglich, daß irgend eine seiner Wirkungen nicht wäre, wie daß er selbst nicht wäre; und unmöglich hätte er etwas hervorbringen können, was er nicht wirklich hervorgebracht hat. Ueberhaupt gehen aus einer Ursache alle ihre Wirkungen mit Nothwendigkeit hervor, denn das Gewirkt-werden ist das dem logischen Verhältnisse des Folgens entsprechende sachliche, Alles aber, was aus einem Erkenntnißgrunde folgt, folgt aus demselben mit Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit des göttlichen Wirkens schließt aber seine Freiheit nicht aus. Vielmehr ist Gott freie Ursache in Beziehung auf alle seine Wirkungen. Frei nämlich ist eine Ursache so weit, als sie die adäquate oder totale Ursache ihrer Wirkungen ist, d. h. als sie dieselben aus sich allein, ohne Mitwirkung eines Anderen, von dem sie dabei beeinflußt würde, hervorbringt. Und so verhält sich Gott zu allen seinen Wirkungen. Er wirkt lediglich nach den Gesetzen seiner Natur, ohne jeden Zwang. Nur ein anderer Ausdruck desselben Gedankens ist es, wenn Spinoza sagt, daß Gott nur Thätigkeit, kein Leiden zukomme. Denn thätig ist nach ihm ein Wesen, soweit es adäquate, leidend, soweit es nur partielle Ursache ist, also zu seinem Wirken durch Anderes bestimmt und darin beeinflußt wird.

Zu den bloßen Vorurtheilen rechnet Spinoza auch die Annahme von Zwecken Gottes, insbesondere solchen, die in dem allgemeinen des Wohlbefindens der Menschen enthalten sein würden. In Beziehung auf das Wirken des Menschen stellt er nicht in Abrede, daß es durch Vorstellungen von Zwecken bestimmt werde, und glaubt nicht, daß diese Beschaffenheit desselben seiner Nothwendigkeit widerstreite. Er bestreitet nur, daß die Ursachen der menschlichen Handlungen Zweckursachen, causae finales, seien,

sofern darunter eine andere Art von Ursachen als die wirkenden, die causae efficientes, verstanden werden; denn was man als die Zweckursache einer menschlichen Handlung betrachte, sei nichts Anderes als ein Begehren des Menschen, und dieses sei in Wahrheit eine wirkende Ursache. Wenn z. B. gesagt werde, das Wohnen sei die Zweckursache dieses oder jenes Hauses, so könne man darunter nichts Anderes verstehen, als daß Jemand, weil er sich die Annehmlichkeiten des häuslichen Lebens vorgestellt habe, ein Haus zu bauen begehrt habe. In Beziehung auf das Wirken Gottes dagegen hält er, wie es scheint, das Bestimmt-sein nach Zwecken und die Nothwendigkeit für unvereinbar. Doch bestreitet er die Annahme, Gott verfolge Zwecke, noch mit anderen Gründen. So meint er, daß sie die Vollkommenheit Gottes aufhebe, denn sie setze voraus, er begehre etwas, was ihm mangele.

Mit dem Zweckbegriffe stellt Spinoza eine Reihe anderer Begriffe zusammen, die ebenfalls zur Beurtheilung der Dinge und des Geschehens in der Natur gebraucht zu werden pflegen, während sie in Wirklichkeit nicht etwas, was in den Dingen selbst vorhanden wäre, sondern nur gewisse Weisen, die Dinge vorzustellen, ausdrücken. Es sind Begriffe, durch welche dem Gegenstande, auf den sie bezogen werden, irgend ein Werth oder Unwerth beigemessen wird, z. B. Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit, Gesundheit und Krankheit, Gedeihen und Verderbniß. In den Dingen selbst ist von allem diesem nichts. Wenn wir ein Ding loben oder tadeln, weil es mehr oder weniger den Sinn des Menschen ergötzt oder beleidigt, mehr oder weniger zur menschlichen Natur paßt oder derselben entgegen ist, mehr oder weniger dem Musterbilde, das wir uns von den Dingen seiner Art gemacht haben, ähnlich oder unähnlich ist, so legen wir in die Natur desselben etwas hinein, was in Wirklichkeit nur ein Zustand unseres Gehirnes oder ein Bestimmt-sein unseres Vorstellungsvermögens ist. Nur in Einer Hinsicht kann das, was irgend ein Ding an sich ist, Gegenstand einer messenden Beurtheilung sein, nämlich in Hinsicht auf das Quantum seiner Realität oder, was damit zusammenfällt, seiner Macht. Nichts Anderes darf man unter der Vollkommenheit eines Dinges verstehen als seine Realität, wenn man, indem man ihm ein größeres oder geringeres Maß von Vollkommenheit zuschreibt, es selbst und nicht bloß die Weise, auf die man es vorstellt, beurtheilen will.

Inwiefern Gott Ursache von etwas ist, was nicht er selbst ist, nämlich von seinen Affektionen, bezeichnet Spinoza ihn mit dem scholastischen Ausdrucke natura naturans. Unter der naturirenden Natur, erklärt er, habe wir zu verstehen das, was in sich und für sich vorgestellt wird, oder solche Attribute der Substanz, welche ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, d. h. Gott, inwiefern derselbe als freie Ursache betrachtet wird. Der

natura naturans stellt er gegenüber die natura naturata. Unter der naturirten Natur, definirt er, verstehe ich alles das, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder irgend eines der Attribute Gottes folgt, d. h. alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Sachen betrachtet werden, die in Gott sind und ohne Gott weder sein noch vorgestellt werden können.

Er unterscheidet nun weiter hinsichtlich der Weise, wie sie Gott zur Ursache haben, zwei Arten von Modis: unendliche und endliche.

Die unendlichen Modi folgen aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder, nach einem anderen Ausdrucke, aus der absoluten Natur irgend eines Attributes Gottes. Sie sind daher wie die Natur Gottes oder seine Attribute unendlich und von unbegrenzter Dauer, also unentstanden, unvergänglich und unveränderlich. Wie die Attribute sind sie Eigenschaften Gottes; ihr Unterschied von den Attributen besteht darin, daß sie nicht die Wesenheit Gottes ausmachen, sondern Wirkungen oder Folgen oder Affektionen derselben sind, sich zu ihr also verhalten, wie sich z. B. die Eigenschaft der Dreiecke, daß dem größten Winkel die größte Seite gegenüberliegt, und daß die Winkelsumme gleich zwei Rechten ist, zu der die Wesenheit der Dreiecke ausmachenden Eigenschaft, daß sie nämlich von drei geraden Linien begrenzte Figuren sind, verhält. Daß überhaupt aus der absoluten Natur Gottes Wirkungen hervorgehen, beweist Spinoza damit, daß sich aus der Definition irgend einer Sache um so mehr Eigenthümlichkeiten derselben durch Schließen ableiten lassen, je mehr Realität der Sache die Definition ausdrücke, je mehr Realität, mit anderen Worten, die Wesenheit der definirten Sache einschließe. Die Erwartung, daß er nunmehr durch Schlüsse aus der Definition Gottes wenigstens die nächsten unendlichen Modi, d. i. diejenigen, welche nicht selbst wieder Wirkungen oder Folgen unendlicher Modi sind, sondern unmittelbar aus dem Wesen Gottes erkannt werden können, nachweisen werde, wird aber getäuscht. Statt dessen führt er nur einige Beispiele an, die er, wie zuvor die Attribute, aus dem thatsächlichen Gesammtinhalte des menschlichen Verstandes heraushebt, nämlich den Verstand (intellectus) und den Willen oder genauer (da es nach ihm ebenso wenig, wie ein vom wirklichen Bewußtsein verschiedenes Vermögen des Bewußtseins, Vermögen des Erkennens und Wollens geben kann, die für sich, abgesehen von den Thätigkeiten des Erkennens und Wollens, etwas wären), das Erkennen und das Wollen, die aus dem Attribute des Denkens, und die Ruhe und die Bewegung, die aus dem Attribute der Ausdehnung folgen.

Gott kommen also als denkendem oder bewußtem Wesen unendlicher Verstand und unendlicher Wille, und als ausgedehntem oder materiellem Wesen unendliche Ruhe und unendliche Bewegung zu, und zwar nicht als

Eigenschaften, die zu seiner Natur oder Wesenheit gehören, sondern als aus seiner Natur folgende Eigenthümlichkeiten, also so, wie einer geometrischen Figur die aus ihrer Definition folgenden Eigenthümlichkeiten zukommen, — sie kommen ihm so zu, daß sie nicht zur natura naturans, sondern zur natura naturata gehören, woraus, beiläufig bemerkt, gefolgert wird, daß Gott, wenn er auch freie Ursache in Beziehung auf alle seine Wirkungen ist, doch nicht aus Freiheit des Willens handelt, so wenig wie aus Freiheit der Bewegung und Ruhe, da der Wille Gottes durch eine von ihm verschiedene Ursache, nämlich das Wesen Gottes, zum Existiren und zu seinem bestimmten Wirken genöthigt wird.

Erwägt man diese Beispiele näher, so wird man finden, daß dieselben nicht ohne Schwierigkeit sind. Was zunächst die Ruhe und die Bewegung betrifft, so scheint es unmöglich, das Ruhen und das Sich-bewegen als Eigenschaften zu denken, die Gott in seiner Unendlichkeit und ungetheilten Einheit zukommen, und vollends als nicht abwechselnde, sondern zusammenbestehende Eigenschaften. Ist aber, wie man wohl annehmen muß, gemeint, nicht daß Gott selbst ruhe und sich bewege, sondern daß es in ihm ein unendliches Quantum von Ruhe und ein unendliches Quantum von Bewegung gebe, und daß beide Quanta immer dieselben bleiben, also das Verhältniß von Ruhe und Bewegung in der ausgedehnten Welt keine Veränderung erfahre, so setzen diese beiden unendlichen Modi offenbar die Gliederung der ausgedehnten Welt in eine Vielheit von Körpern, also die Existenz von endlichen, d. i. nicht aus der absoluten Natur Gottes folgenden, Modis im Attribute der Ausdehnung voraus; es scheint aber doch ein Widerspruch zu sein, daß etwas, was aus der absoluten Natur Gottes folge, etwas zur Voraussetzung habe, was nicht aus derselben folge.

Dunkel ist auch das Verhältniß, in welchem der unendliche Verstand und der unendliche Wille zum Attribute des Denkens und zu einander stehen. Unter Verstand versteht Spinoza das Denken oder Bewußtsein insofern, als es sich auf einen Gegenstand bezieht und so Vorstellungen bildet. Er rechnet daher auch das Sich-selbst-vorstellen Gottes (vergleiche oben S. 294 f.) nicht zu dessen Natur oder Wesenheit, sondern zu dem, was ihm erst infolge seiner Natur oder Wesenheit zukommt, zur naturirten Natur. Eine Aufklärung aber darüber, was das Denken oder Bewußtsein insofern sei, als es früher sein soll als die Vorstellungen und überhaupt die Gedanken, oder was von ihm übrig bleibe, wenn man von seiner Beziehung auf das, was gedacht wird, absieht, giebt er nicht. Was er in einem Briefe auf die Bemerkung eines Freundes, er wisse nicht, was er unter Denken anders als Haben von Vorstellungen verstehen solle, antwortet, erscheint unverständlich bis auf die Worte, er glaube (in der Ethik), hinlänglich klar und evident bewiesen zu haben, daß der unendliche Verstand

zur naturirten, nicht aber zur naturirenden Natur gehöre. Unter Willen sodann scheint Spinoza nicht immer dasselbe zu verstehen. Zuerst stellt er mit dem Willen die Begierde und die Liebe zu etwas zusammen, als ob er damit drei unter sich und vom Verstande verschiedene Modi des Denkens aufzählen wolle. Weiterhin aber unterscheidet er vom Verstande nur den Willen. Später, in dem vom menschlichen Erkennen handelnden Theile der Ethik, erklärt er dagegen, der Verstand und der Wille seien eines und dasselbe, denn unter Willen verstehe er nicht die Begierde, sondern das Vermögen des Bejahens und Verneinens, und dieses sei, da jede Idee (Vorstellung) als solche schon eine Bejahung oder Verneinung einschließe, einerlei mit demjenigen des Vorstellens. Wieder später, in dem von den menschlichen Affekten handelnden Theile, bestimmt er das Verhältniß der Begriffe voluntas, appetitus und cupiditas dahin, daß durch sie derselbe Gegenstand, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten, gedacht werde; nämlich das jedem Dinge seiner Natur nach eigene Streben, in seinem Sein zu verharren, werde voluntas oder appetitus genannt, je nachdem es auf den Geist allein oder auf den Geist und den Körper zugleich bezogen werde, und cupiditas heiße der appetitus insofern, als er mit dem Bewußtsein von ihm verbunden sei. Es ist indessen wohl anzunehmen, daß Spinoza da, wo er dem infinitus dei intellectus die voluntas infinita gegenüberstellt, unter der letzteren nicht das mit dem Verstande identische Vermögen des Bejahens und Verneinens, sondern das stets befriedigte Streben Gottes, in seiner absoluten Vollkommenheit zu verharren, oder die Selbstliebe Gottes und seine mit dieser zusammenfallende unendliche Glückseligkeit verstanden habe. Wie es nun aber zu denken sei, daß der Wille Gottes als dieses Streben desselben, in seinem Sein zu verharren, zu dem Attribute des Denkens oder Bewußtseins in dem Verhältnisse der Affektion oder Modifikation oder der Folge oder Wirkung stehe, über diese Frage hat er sich ebenso wenig wie über die entsprechende, den Verstand Gottes betreffende ausgesprochen. Was endlich das Verhältniß angeht, in welchem das Begehren oder Streben und das Vorstellen zu einander stehen, so bemerkt Spinoza, daß es kein Begehren geben könne, ohne daß der Begehrende eine Vorstellung des begehrten Gegenstandes habe, daß dagegen zu einer Vorstellung kein anderer Modus des Denkens erforderlich sei. Andererseits aber subsumirt er die Erzeugnisse des Begehrens, die Affekte, selbst unter den Begriff der Vorstellung. Sie sollen Vorstellungen eigenthümlichen Inhaltes sein, nämlich solche, durch welche ein Wesen Zustände seiner selbst vorstellt, die zu seinem Streben nach Selbsterhaltung in Beziehung stehen, indem sie eine Steigerung oder Verminderung seiner Realität bedeuten. Hiernach würde das Bilden von Vorstellungen dem Verstande und dem Willen gemeinsam sein, und durch dieses Gemeinsame würden sie sich von

dem Attribute des Denkens oder Bewußtseins, dessen Modi sie sind, unterscheiden; sie selbst würden sich dadurch unterscheiden, daß die Vorstellungsinhalte des Willens in Zuständen bestehen, welche eine Steigerung oder Verminderung der Realität des Vorstellenden ausmachen, die des Verstandes nicht.

Die endlichen Modi zweitens sind die besonderen oder einzelnen Dinge (res singulares sive particulares), die vielen Körper und Geister, die Gott so als seine Theile gegen einander abgrenzt, daß er dabei ungetheilt bleibt, d. i. nicht in getrennte Stücke zerfällt. Auch diese Dinge sind Affektionen oder Modifikationen oder Wirkungen Gottes, denn außer der Substanz und ihren Modis giebt es nichts. Sie verhalten sich so aber nicht, wie die unendlichen, zur absoluten Natur Gottes oder eines seiner Attribute, denn was aus dieser folgt, ist unendlich und ewig, auch nicht zu etwas, was selbst erst aus der absoluten Natur Gottes folgt, d. i. zu einem unendlichen Modus, denn auch die Folgen oder Wirkungen der unendlichen Modi sind wieder unendlich und ewig, sondern zu Gott, inwiefern er bereits mit einer endlichen und der Dauer nach beschränkten Modifikation behaftet ist, inwiefern er, mit anderen Worten, bereits einen anderen endlichen Modus in sich abgegrenzt hat. Sucht man also die Ursache dafür, daß ein gewisses endliches Ding A existirt und gewisse Wirkungen hervorbringt, so findet man ein anderes endliches Ding B, und als die Ursache von B wieder ein endliches Ding C, und so fort ohne Ende. Jedes beliebige Einzelwesen, sagt Spinoza, oder jedes beliebige Ding, welches endlich ist und eine eingeschränkte Existenz hat, kann zum Existiren und Wirken nur durch eine von ihm verschiedene Ursache bestimmt sein, die ebenfalls endlich und von beschränkter Existenz ist, und von dieser Ursache gilt wieder dasselbe und so fort in infinitum. Wieweit man auch in der Welt der endlichen Dinge die Zusammenhänge von Ursachen und Wirkungen rückwärts verfolgen mag, man gelangt auf diese Weise nicht zu Gott, wie er in seiner Unendlichkeit und Ewigkeit, oder wie er als freie Ursache ist. Und wieweit man auch umgekehrt denjenigen Ketten von Ursachen und Wirkungen, deren gemeinsames Anfangsglied die unendliche Wesenheit Gottes ist, vorwärts nachgehen mag, man bleibt dabei immer im Reiche des Unendlichen; man schreitet von einem Attribute zu einem unendlichen Modus und von diesem zu einem begrifflich späteren unendlichen Modus fort und wiederholt diese Weise des Fortganges, ohne den endlichen Dingen näherzukommen. Die unendlichen Modi gehören zwar schon zur natura naturata; es führt mithin zwar für den deduktiv folgernden Verstand ein Weg von der natura naturans zur natura naturata, und für den induktiv folgernden ein Weg von jener zu dieser, aber innerhalb der natura naturata ist das Unendliche vom Endlichen durch eine für den folgernden Verstand unüberschreitbare Grenzlinie getrennt.

Und doch ist Gott die Ursache jedes endlichen Dinges; denn das Ding B, welches die Ursache des Dinges A ist, ist ein Theil Gottes, der ohne den ganzen Gott weder sein noch vorgestellt werden kann; es ist selbst Gott, inwiefern derselbe durch eine gewisse Modifikation modifizirt ist, oder inwiefern er eine gewisse Einschränkung angenommen hat.

Diese Auffassung von dem Verhältnisse der endlichen Dinge zu Gott ist indessen offenbar unvollständig. Wenn auch jedes einzelne Ding in seiner Eigenthümlichkeit andere einzelne Dinge, mit denen es zusammenhängt, in ihrer Eigenthümlichkeit zur Voraussetzung hat, wenn also auch die Ursachlichkeit Gottes in Beziehung auf jedes einzelne Ding nur als eine vermittelte (nämlich vermittelt durch seine Ursachlichkeit in Beziehung auf andere einzelne Dinge) gedacht werden kann: so muß doch das unendliche Ganze der endlichen Dinge in der Bestimmtheit, die ihm dadurch zukommt, daß es das Ganze eben dieser bestimmten endlichen Dinge ist, eine unmittelbare, d. i. aus seiner absoluten Natur hervorgehende Wirkung Gottes sein. Das unendliche Gewebe, in welchem jedes Glied seine besondere Natur nur durch die anderen hat, mit denen es verknüpft ist, und welches selbst nicht wieder ein durch andere Glieder bedingtes Glied eines Gewebes ist, muß eine Wirkung sein, die aus Gott, nicht, inwiefern er schon eine gewisse Modifikation angenommen hat, sondern inwiefern er die absolute Substanz ist, hervorgeht, und zwar, wie jede Wirkung aus ihrer vollständigen Ursache, mit Nothwendigkeit hervorgeht, also ein unendlicher Modus, der alle anderen unendlichen Modi und nicht minder alle endlichen in sich faßt. Spinoza hat dies keineswegs übersehen. Nachdem er gezeigt hat, daß die Ursache eines endlichen Dinges wiederum nur ein endliches Ding, nicht aber die absolute Natur Gottes sein könne, beweist er die scheinbar dem widersprechenden Lehrsätze: In der Natur der Dinge giebt es nichts Zufälliges, sondern alle Dinge sind aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur zu den ihnen eigenen besonderen Weisen des Existirens und Wirkens bestimmt; und: Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind. Er fügt die Folgerung hinzu, daß die Dinge mit der höchsten Vollkommenheit von Gott hervorgebracht seien, da sie nothwendige Folgen seiner Natur seien, und diese in der höchsten Vollkommenheit bestehe, — ein Satz, bei dem man nicht vergessen darf, daß Vollkommenheit nichts Anderes heißt als Realität oder positive Wesenheit, daß also die vollkommenste Ordnung der Dinge diejenige ist, derzufolge die Welt so viel des positiven Seins als möglich enthält, oder in der es kein vacuum giebt und niemals gegeben hat und niemals geben wird. Inwiefern er das unendliche Ganze der endlichen Dinge als eine aus der absoluten Natur Gottes hervorgehende Wirkung betrachtet, faßt er dasselbe (worauf weiter

unten zurückzukommen sein wird) als ein Individuum, das in den unendlich vielen Weisen, auf welche seine Theile und deren Beziehungen sich ändern, mit sich identisch bleibt. In einem Briefe, der auf die diese Auffassung aussprechende Stelle der Ethik Bezug nimmt, scheint er der mit sich identisch bleibenden Einheit des Ganzen der materiellen Welt (facies totius universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem) die Bedeutung einer mittelst der unendlichen Modi der Ruhe und der Bewegung von Gott hervorgebrachten Wirkung, also so zu sagen eines unendlichen Modus zweiter Ordnung beizumessen.

Es drängen sich nun die Fragen auf: Wie kann aus der Gleichförmigkeit der absoluten Natur Gottes oder eines seiner Attribute überhaupt eine Welt endlicher Dinge, wie insbesondere aus der unendlichen Ausdehnung oder Raumerfüllung die Gliederung derselben in endliche Körper folgen? Und warum hat, diese allgemeine Möglichkeit vorausgesetzt, die Welt der endlichen Dinge gerade diese bestimmte Gestalt erhalten, in der wir sie thatsächlich erblicken, da ja die Linien, durch welche die einzelnen Dinge gegeneinander abgegrenzt sind, ganz anders laufen könnten, ohne daß darum ein vacuum dazusein, die Welt also hinter dem höchsten Maße der Vollkommenheit zurückzubleiben brauchte? Wie ist es endlich denkbar, daß das Ganze der endlichen Dinge, wenn es in seiner ganzen Bestimmtheit aus der absoluten Natur Gottes folgt, sich unaufhörlich verändert, da doch die absolute Natur Gottes unveränderlich ist und mithin aus ihr wie aus allem Veränderlichen, wie z. B. aus der ewigen allgemeinen Natur der Dreiecke, nur unveränderliche Folgen oder Wirkungen hervorgehen können? Die Ethik Spinozas hat auf diese Fragen keine Antworten. Aus einer Briefstelle kann man sehen, daß ihm diese Lücke in seinem System nicht entgangen ist und daß er dieselbe nicht auszufüllen wußte. Quod petis, lautet dieselbe, an ex extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse . . . Sed de his forsan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Nam huc usque nihil de his ordine disponere mihi licuit.

3. Die allgemeine Natur der Dinge.

Die Einzeldinge sind Theile, die Gott so in sich abgrenzt, daß er ein lückenlos zusammenhängendes Ganzes bleibt. Da nun jedes Attribut das Wesen Gottes, wenn auch auf eine besondere Weise, so doch in seiner ganzen Fülle ausdrückt, so muß jedem Theile Gottes ein Theil von jedem Attribute zukommen. Alle Einzeldinge sind also, wenn von den unendlich vielen Attributen nur die beiden uns bekannten in Betracht gezogen werden,

zugleich ausgedehnte und denkende Dinge oder Körper und Geister. Es giebt nach Spinoza keinen individuellen Körper, der nicht Leib einer Seele, und keinen individuellen Geist, der nicht Seele eines Leibes wäre. Nicht bloß die Menschen, erklärt er, sondern auch alle übrigen Individuen, sind, wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt. Und zwar sind die Dinge nicht aus Körper und Geist zusammengesetzt, wie Cartesius gemeint hatte, sondern, wie die ausgedehnte und die denkende Substanz eine und dieselbe Substanz sind, so sind auch je ein endlicher Körper und je ein endlicher Geist ein und dasselbige Ding, das sich nur auf verschiedene Weise ausdrückt oder darstellt (una eademque res, sed duobus modis expressa). Dasselbe Ding, welches, inwiefern es ausgedehnt ist, Körper oder Leib heißt, heißt, inwiefern es Bewußtsein hat, Geist oder Seele.

Aus dem Verhältnisse, in welchem die Attribute zu einander stehen, folgt ferner (vergleiche oben S. 293 f.), daß jedes Ding zum Gegenstande seines Denkens oder Bewußtseins sich selbst hat, und zwar so, daß es sich zunächst seiner Ausdehnung, weiter aber auch seines Bewußtseins von seiner Ausdehnung und seines Bewußtseins von diesem Bewußtsein, und so fort ins Unendliche, bewußt ist. Wer etwas weiß, sagt Spinoza, weiß eben damit auch, daß er es weiß, und zugleich weiß er, daß er sein Wissen davon weiß, und so fort ins Unendliche; das ist die Form des Wissens. Die Seele eines Dinges ist nichts Anderes als das unmittelbare Bewußtsein, welches dasselbe von sich als einem körperlichen Dinge hat, oder die Empfindung oder das Gefühl oder die Vorstellung von sich als körperlichem Dinge, und indem sie dieses ist, ist sie zugleich das Bewußtsein von sich selbst als einem denkenden Dinge, also die Vorstellung von der Vorstellung ihres Körpers.

Zufolge der Lehre, daß Gott sich nicht bloß seiner Ausdehnung und seines Denkens, sondern auch der unendlich vielen Attribute, die ihm außer der Ausdehnung und dem Denken zukommen, bewußt sei, muß auch jedes Einzelding nicht bloß insofern, als es ausgedehnt ist und denkt, sondern auch insofern, als sich seine Wesenheit noch auf unendlich viele andere Weisen ausdrückt, sich selbst Objekt des Bewußtseins sein. Auf der anderen Seite ist es eine Thatsache, daß wenigstens der Mensch von keiner anderen Ausdrucksweise seines Wesens als der Ausdehnung und dem Denken weiß. Spinoza erkennt Beides an. In der Ethik behauptet er, zu dem Objekte der Vorstellung, die den menschlichen Geist ausmache, gehöre nichts außer dem menschlichem Körper, denn thatsächlich besitze der Mensch keine anderen Vorstellungen als diejenigen, die er dadurch besitze, daß er seinen Körper vorstelle. In einem Briefe aber giebt er auf die Frage, warum der Mensch sich nur so weit percipire, als er durch die Ausdehnung, und nicht auch so weit, als er durch die anderen Attribute aus-

gedrückt sei, zu, daß jedes Ding von jedem Attribute Gottes einen Theil enthalte und also unendlich viele Vorstellungen von sich habe. Er vereinigt diese beiden Sätze durch den Gedanken, daß die unendlich vielen Vorstellungen, die ein Ding von sich habe, nicht Einen Geist, sondern unendlich viele, und zwar in keiner Gemeinschaft unter einander stehende Geister ausmachen, daß ein Ding aber nur Einen menschlichen Geist haben könne, indem der menschliche Geist eben derjenige sei, der in der Vorstellung des Menschen von sich als einem ausgedehnten Dinge bestehe. Obgleich, schreibt er, jedes Ding in dem unendlichen Verstande Gottes auf unendlich viele Weisen ausgedrückt ist, so konstituiren doch die unendlich vielen ein Einzelding ausdrückenden Vorstellungen, da keine Verknüpfung zwischen ihnen besteht, nicht einen und denselben Geist dieses Dinges, sondern unendlich viele. Daß hiernach auch die unendlich vielen Vorstellungen, die Gott von sich hat, indem er sich in seinen unendlich vielen Attributen denkt, ebenso viele Geister Gottes ausmachen müssen, scheint er nicht bedacht zu haben.

Ueber das jedem Dinge zukommende unmittelbare Selbstbewußtsein oder Selbstgefühl, darin dessen Seele besteht, lehrt Spinoza ferner ganz folgerichtig, daß demselben nichts entgehe, was zu dem Körper dieses Dinges gehöre oder in demselben sich ereigne. Was immer, lautet ein Lehrsatz der Ethik, in dem Objekte der Idee, die den menschlichen Geist konstituirt, d. i. in dem menschlichen Körper, statt hat, das wird von dem menschlichen Geiste perzipirt, oder davon giebt es nothwendig im Geiste eine Idee. Wie er glauben konnte, diese Konsequenz gegenüber der Thatsache aufrecht erhalten zu können, daß uns unser Selbstgefühl keineswegs mit dem Bau unseres Leibes bis in die kleinsten Theile hinein und mit allen in demselben vor sich gehenden Bewegungen bekannt macht, wird weiter unten zur Sprache kommen.

Daß Spinoza mit den Occasionalisten die Annahme einer Einwirkung des Leibes auf die Seele und der Seele auf den Leib verwirft, versteht sich von selbst. Die Uebereinstimmung des Leibes und der Seele bedarf, nachdem das Verhältniß, in welchem sie zu einander stehen, erkannt ist, gar keiner Erklärung mehr. Aus der Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele, daß sie dasselbe nur auf zwei verschiedene Weisen sich ausdrückende Ding sind, folgt ohne Weiteres, daß jedem leiblichen Zustande ein seelischer, und jedem seelischen ein leiblicher entspricht. Je ein leiblicher und ein seelischer Zustand gehören zusammen, wie der Leib und die Seele überhaupt, sind nur verschiedene Ausdrucksweisen eines und desselben Zustandes. Die Schwierigkeiten, die sich dieser Auffassung entgegenstellen, wenn man den bestimmten Zusammenhang der leiblichen und der seelischen Vorgänge, wie er durch die Erfahrung bekannt ist, in Erwägung zieht, hat Spinoza nicht

erörtert. Insbesondere giebt er keine Auskunft darüber, wie das Wollen eines Zweckes und das Ueberlegen, welche bestimmte Reihe körperlicher Bewegungen zu seiner Verwirklichung erforderlich seien, einerseits und das diesem Wollen und Ueberlegen entsprechende Verhalten des Körpers andererseits (z. B. der Entschluß, die Feder zu ergreifen und zum Tintenfasse zu führen, um einen gewissen Gedanken niederzuschreiben, und die denselben zur Ausführung bringenden Bewegungen des Armes und der Finger) als verschiedene Ausdrücke oder Erscheinungen desselben Geschehens aufgefaßt werden können, — wie es denkbar ist, daß der Körper die Absichten der Seele vollzieht, wenn er zu seinem Verhalten nicht durch die Seele, sondern ganz so, als ob er eine bloße Maschine wäre, durch die vorher in ihm vorhandenen Bewegungen und die Stöße, die er von anderen Körpern erleidet, bestimmt wird.

Die Lehre von der allgemeinen Natur und dem Zusammenhange der Dinge hat nun weiter zu zeigen, wodurch sich die endlichen Dinge, die zugleich Körper und Geister sind, innerhalb der unendlichen zugleich ausgedehnten und denkenden Substanz von einander scheiden, durch welche Eigenthümlichkeit, mit anderen Worten, sich ein Stück aus der allgemeinen Substanz gleichsam herausheben und ein gegen seine Umgebung abgegrenztes Einzelding, ein Individuum, bilden kann. Spinoza hält sich in der Beantwortung dieser Frage ausschließlich an die *körperliche* Natur der Dinge. Er zeigt, wie die allgemeine Materie sich in individuelle Körper gliedern kann, und setzt dann die Individualität der Seelen darin, daß sie Ideen individueller Körper sind. So betrachtet er die Seele nunmehr als etwas vom Körper Abhängiges, als ein dem Körper anhängendes, ihn und seine Veränderungen nachbildendes Bewußtsein. Seine Bestimmungen über die individuelle Abgrenzung der Körper gehen aber aus von der Unterscheidung einfacher und zusammengesetzter Individuen. Die *einfachen* Individuen, die corpora simplicissima, sind lediglich durch ihre Bewegungszustände von einander geschieden. Jedes Stück Materie, wird man im Sinne Spinozas sagen dürfen, dessen Theile lückenlos zusammenhängen und in Beziehung auf einander dieselbe Lage behalten, wenn das Ganze in Beziehung auf die es umgebende Materie seine Lage ändert, bildet, gleichviel, wie groß oder wie klein es sei, ein einfaches Körperindividuum. Nur durch seinen Bewegungszustand kann nach den Voraussetzungen Spinozas über die allgemeine Natur der Körper, welche im Wesentlichen mit denjenigen Cartesius übereinstimmen, ein Stück Materie gegen seine Umgebung nicht bloß in der Vorstellung eines Betrachters, sondern auch in Wirklichkeit abgegrenzt sein. Denn es giebt nach ihm weder qualitative Eigenthümlichkeiten, die der Fläche, darin sich zwei Körper berühren, eine reale Bedeutung geben könnten, noch die einzelnen Körper von einander

trennende leere Räume, wie sie von den Atomistikern angenommen werden; das Erstere nicht, weil den Körpern keine anderen Eigenschaften zukommen können als diejenigen, die sich aus der Ausdehnung verstehen lassen, wie Größe, Gestalt, Lage, Bewegung; das Andere nicht, weil leere Stellen im Raume gleichbedeutend mit Mängeln der Substanz wären. Die Definition des zusammengesetzten Individuums lautet: Wenn eine Anzahl von Körpern derselben oder verschiedener Größe von den übrigen so zusammengedrängt werden, daß sie einander berühren, oder wenn sie mit gleichen oder verschiedenen Geschwindigkeiten sich so bewegen, daß zwischen ihren Bewegungen eine bestimmte Gemeinschaft gewisser Art besteht, so werden wir jene Körper mit einander geeint nennen und sagen, daß sie alle zusammen einen einzigen Körper oder ein Individuum, welches sich von den übrigen durch diese Vereinigung von Körpern unterscheidet, zusammensetzen. Diejenigen Individuen, welche aus ganz einfachen Körpern zusammengesetzt sind, können selbst wieder Bestandtheile eines zusammengesetzten Individuums sein. Diese zweite Stufe der Zusammensetzung kann die Bestandtheile einer dritten liefern, und so fort. Ein zusammengesetztes Individuum kann sich auf mannigfache Art ändern, ohne daß dasjenige, wodurch es dieses bestimmte Individuum ist, nämlich die Weise, wie seine Bestandtheile zu einer Einheit verbunden sind, mit Einem Worte, seine Natur oder Form sich ändert, ohne daß es also aufhört, dasselbe Individuum zu sein. Und um so mannigfacher sind die Veränderungen, die es unbeschadet seiner Identität erleiden kann, je höher die Stufe seiner Zusammensetzung ist. Es kann als Ganzes bald ruhen, bald sich bewegen, und seine Bewegung kann bald in dieser, bald in jener Richtung, bald mit dieser, bald mit jener Geschwindigkeit vor sich gehen, das Lageverhältniß seiner Theile kann einem fortwährenden Wechsel unterworfen sein, es kann Theile von sich ausscheiden und neue Theile in sich aufnehmen und in solchem Stoffwechsel wachsen und abnehmen.

Die individuelle Begrenzung der Geister führt Spinoza, wie gesagt, auf diejenige der Körper zurück. Jeder Theil der unendlichen Substanz, der insofern, als er körperlich ist, ein einheitliches Individuum bildet, bildet ein solches auch insofern, als er geistig ist, und die Eigenthümlichkeit, die ihm als Geist den anderen Geistern gegenüber zukommt, besteht darin, daß er durch die Vorstellung dieses bestimmten Körperindividuums konstituirt wird. Ist ein Individuum seinem Körper nach einfach, so auch seinem Geiste nach, und der Geist eines Individuums von zusammengesetztem Körper ist ebenfalls zusammengesetzt, nämlich aus den Geistern, welche zu den seinen Körper zusammensetzenden Körpern gehören; und mit den Theilen, aus denen der Körper eines Individuums zusammengesetzt ist, wechseln auch die Theile seines Geistes; dem körperlichen Stoffwechsel, mit anderen Worten, entspricht ein geistiger.

Spinoza schließt seine Auseinandersetzungen über die Individualität mit einer Bemerkung, welche dieselben zu der Lehre, daß das unendliche Ganze der unendlichen Dinge eine aus der absoluten Natur Gottes hervorgehende Wirkung, also ein unendlicher Modus sei, in Beziehung setzt (vergleiche oben S. 302). Wenn wir, sagt er, ins Unendliche fortfahren, uns vorzustellen, wie sich aus zusammengesetzten Individuen wieder ein Individuum zusammensetzt, so verstehen wir leicht, daß die ganze Natur ein einziges Individuum ist, dessen Theile, d. i. alle Körper, sich auf unendlich viele Weisen ändern, ohne daß es selbst, das individuelle Ganze, irgend Veränderung erlitte.

Die Theorie von der Zusammensetzung der Individuen hebt nun auch die oben (S. 304) erwähnte Schwierigkeit, daß einerseits zufolge der Bestimmung des Verhältnisses, in welchem das Denken zur Ausdehnung steht, in dem menschlichen Körper und überhaupt in einem Körperindividuum nichts vorkommen kann, wovon nicht der zu demselben gehörige Geist ein unmittelbares Bewußtsein (eine unmittelbare Vorstellung oder eine Empfindung oder ein Gefühl) enthielte, und daß doch andererseits thatsächlich der Mensch weit davon entfernt ist, die Einrichtung seines Körpers bis in ihre kleinsten Bestandtheile und Alles, was in demselben vorgeht, auf diese Weise zu kennen. Sofern nämlich der menschliche Körper ein einheitliches und im Wechsel seiner Bestandtheile mit sich identisch bleibendes Individuum ist, gehören die Körper, aus denen er zu irgend einer Zeit zusammengesetzt ist, nicht mit allen ihren Eigenschaften und Bewegungen und allen zwischen ihnen bestehenden Beziehungen, sondern nur mit dem, wodurch sie zusammen die Einheit dieses bestimmten menschlichen Körpers bilden, zu ihm, gleichwie die durch einen Wirbel in einem Flusse hindurchgehenden und, indem sie durch ihn hindurchgehen, ihn zusammensetzenden Wassertheile nur insoweit in der Wesenheit dieses Wirbelindividuums als solchen enthalten sind, als sie Träger der Wirbelform sind. Dasselbe gilt von dem Verhältnisse, in welchem der einheitliche Geist des Menschen, sein Ich, zu den Geistern steht, aus denen er zusammengesetzt ist. Die Geister nun, aus denen der menschliche Geist zusammengesetzt ist, sind die Vorstellungen von den Theilen, aus denen der menschliche Körper zusammengesetzt ist, und der einheitliche Geist des Menschen ist die Vorstellung der mit sich in dem Wechsel ihrer Modifikationen identisch bleibenden Einheit, zu der die Theile des menschlichen Körpers verbunden sind. Demnach sind zwar in dem menschlichen Geiste die Vorstellungen aller Theile des menschlichen Körpers enthalten (er ist ja aus diesen zusammengesetzt), aber nicht so sind sie in ihm enthalten, daß sie in dem einheitlichen und mit sich identisch bleibenden Bewußtsein des Menschen, dem Bewußtsein, dessen Subjekt das menschliche Ich ist, vereinigt wären. Denkt man sich, um sich dies so deut-

lich als möglich zu machen, daß die Staaten aus ihren Bürgern zusammengesetzte Individuen seien und ein aus den Bewußtsein ihrer Bürger zusammengesetztes Bewußtsein haben, so würden nach den Grundsätzen Spinozas zwar die Bewußtsein der einzelnen Bürger eines Staates von sich selbst in dem dem ganzen Staate zukommenden Bewußtsein enthalten sein, aber die Einheit des Staatsbewußtseins, so zu sagen das persönliche Bewußtsein des Staates, würde sich auf die Bürger nur so weit beziehen, als nöthig wäre, damit es Bewußtsein dieses bestimmten Staates sei. Es muß indessen bemerkt werden, daß diese Erklärung sich nicht genau an das hält, was Spinoza über das unmittelbare Bewußtsein des Menschen von seinem Körper ausführt. Er vermischt die Frage, wie es zu erklären sei, daß die unmittelbare Kenntniß, die der Mensch von seinem Körper hat, nicht eine erschöpfende sei, während doch bewiesen wurde, daß in dem Körper, welcher das Objekt der den menschlichen Geist konstituirenden Idee bilde, nichts vorkommen könne, was nicht vom menschlichen Geiste perzipirt werde, — er vermischt diese Frage mit der anderen (im nächsten Abschnitte zu berührenden), warum der Mensch von den seinen Körper zusammensetzenden Theilen nur eine verworrene und daher mit ihrer wirklichen Beschaffenheit nicht übereinstimmende Kenntniß habe.

Es mag noch mit Einem Worte auf die Unverträglichkeit des Begriffes des zusammengesetzten Individuums, den Spinoza aufstellt, und dessen er freilich nicht entbehren kann, mit der Grundlage seines Systems hingewiesen werden. Nach der letzteren besteht jedes endliche Ding aus einem Theile der allgemeinen Substanz; jedes endliche Ding ist dieses bestimmte Ding, welches es ist, und kein anderes, dadurch, daß es dieses Stück der allgemeinen Substanz, dieses Stück Materie und dieses Stück Geist und kein anderes ist. Und wenn daher ein endliches Ding nicht ein bloßes Aggregat, sondern ein wirkliches Individuum ist, so ist es auch dieses bestimmte Individuum, welches es ist, dadurch, daß es dieses bestimmte Stück der Substanz ist, so daß, wenn es wächst oder abnimmt oder Bestandtheile ausscheidet und dafür neue aufnimmt, es selbst als dieses bestimmte Individuum aufhört, zu sein, und ein anderes ihm mehr oder weniger ähnliches Individuum oder auch ein bloßes Aggregat an seine Stelle tritt. Die Weise, auf die mehrere Individuen mit einander verbunden sind, oder die Form ihres Zusammenseins, welche dieselbe bleiben kann, wenn diese Individuen auch sämmtlich durch andere ersetzt werden, wie ein Wirbel in einem Flusse derselbe Wirbel bleibt, obgleich er in jedem Augenblicke durch andere Wassertheile gebildet wird, — diese Form muß folgerichtig für etwas erklärt werden, was gar nicht in Wirklichkeit besteht, sondern nur von dem Betrachter eines Wirklichen zu demselben hinzugedacht wird, etwa wie zu einer Gruppe von Sternen das Bild eines Wagens oder einer Leier oder des

Orion hinzugedacht wird. Spinozas Begriff des zusammengesetzten Individuums dagegen setzt das Was eines solchen, das, was in allen, das Individuum als solches betreffenden Urtheilen das Subjekt bildet, eben in diese Form, macht also die Form zu einer realen Wesenheit. Seine zusammengesetzten Individuen sind demnach ihrem Begriffe nach nicht das, was sie sein sollen, Theile der Substanz, Körper und Geister, sondern, wie die substantiellen Formen des Aristoteles und der Scholastiker, dem menschlichen Vorstellen völlig unzugängliche Wesen, welche sich in einem Stoffe verwirklichen, der in einer Vielheit einfacher, zugleich Körper und Geister seiender Dinge bestehen soll.

4. Das Erkennen.

Nach der physikalischen Seite hin hat Spinoza sein System nicht ausgeführt. Er hat sich darauf beschränkt, über die allgemeine Natur der Körper die wenigen Sätze aufzustellen, von denen die Bestimmungen zum Begriffe der Individualität ausgingen. Die weiteren Ausführungen seiner Ethik sind ausschließlich der geistigen Seite der Dinge und näher des Menschen gewidmet, und zwar handelt sie zunächst kurz vom Erkennen, um sich dann ihrem eigentlichen Gegenstande, dem Wollen und Handeln, zuzuwenden (vergleiche oben S. 282 f.).

Die Grundlage für die Beantwortung der das Erkennen betreffenden Fragen bildet die Lehre von dem Verhältnisse des Geistes zum Körper. Der Körper des Menschen ist unmittelbar, d. h. ohne daß seine Sinnesorgane von ihm selbst, wie sonst von den Dingen außer ihm, affizirt werden, mit der Vorstellung oder Wahrnehmung oder dem Bewußtsein von ihm verbunden, und indem der Mensch sich seines Körpers unmittelbar bewußt ist, ist er sich zugleich seines Bewußtseins bewußt, und des Bewußtseins von seinem Bewußtsein, und so fort in infinitum (vergleiche oben S. 303). Diese mit dem Körper zugleich sich selbst erfassende unmittelbare oder innere Wahrnehmung, dieses Selbstgefühl, welches sich so zu dem Denken Gottes verhält wie der Körper zur Ausdehnung desselben, welches also ein Theil Gottes ist, inwiefern derselbe durch das Attribut des Denkens ausgedrückt wird, ist der Geist oder die Seele des Menschen oder der Mensch, inwiefern er ein denkendes Wesen ist. Hieraus folgt einerseits, wie oben erörtert worden ist (S. 304, 307), daß der Mensch Alles kennt, was in seinem Leibe ist und geschieht, sofern derselbe sein Leib ist, d. i. die ihn zu einem Individuum machende Einheit besitzt, und andererseits, daß er keine anderen Vorstellungen und überhaupt Gedanken, also auch keine anderen Erkenntnisse hat als diejenigen, die er dadurch hat, daß er sich unmittelbar oder innerlich seines leiblichen und seines geistigen Ich bewußt ist.

Spinoza sucht nun zunächst zu zeigen, daß der Mensch, indem er seinen durch andere Körper affizirten Körper vorstellt, nothwendig zugleich die affizirenden Körper vorstellt, in der Weise, daß ihm Bilder derselben vorschweben, die er für sie selbst nimmt. Hieran schließt sich der Nachweis, daß der Geist in derselben Weise auch solche äußere Körper, die den zu ihm gehörenden Körper früher einmal affizirt haben, zufolge der von dieser Affektion zurückgebliebenen Spuren vorzustellen vermag, und im Zusammenhange damit die Erklärung des Gedächtnisses. Weiter erklärt er das Auftreten allgemeiner Vorstellungen, z. B. der Vorstellungen des Menschen überhaupt, des Pferdes, des Hundes, im Geiste daraus, daß die Spuren, welche die Einwirkungen vieler einzelner, in gewissen Eigenschaften übereinstimmender Dinge zurücklassen, in dem Körper nicht nebeneinander Platz haben und auch im Laufe der Zeit an Bestimmtheit verlieren; denn hieraus folge, daß die Bilder dieser Einzeldinge in einander fließen, und daß nur von dem, worin ihre Objekte übereinstimmen, ein deutliches Bild bleibe. Endlich beweist er, daß der Geist mit den Vorstellungen einzelner Dinge nothwendig diejenigen Gottes und der Attribute, deren Modi die vorgestellten Einzeldinge sind, besitzt, denn was in Gott ist kann ohne Gott weder existiren noch vorgestellt werden. Es kann nicht Spinozas Meinung gewesen sein, daß nur der Mensch alle jene Vorstellungen besitze, denn jene Beweise sind von der eigenthümlichen Natur des Menschen unabhängig. Vorstellungen von Körpern außerhalb des eigenen, sowie diejenigen Gottes und der beiden uns bekannten Attribute muß er sogar den Individuen der untersten Stufe, den ganz einfachen, zugeschrieben haben. Er gesteht dem Menschen überhaupt nicht ein andersartiges, sondern nur ein größeres Erkenntnißvermögen als den übrigen einheitlichen Dingen zu. „Wir können, sagt er, nicht leugnen, daß sich die Ideen wie ihre Objekte (d. i. die Seelen wie die zu ihnen gehörenden Körper) von einander unterscheiden, und daß die eine vorzüglicher ist und mehr Realität enthält als die andere, je nachdem das Objekt der einen vorzüglicher ist und mehr Realität enthält als das der anderen. Um daher zu bestimmen, was der menschliche Geist vor den übrigen voraushabe, müssen wir die Natur seines Objektes, d. i. des menschlichen Körpers, kennen. Allgemein sage ich hierüber, daß, je mehr irgend ein Körper die übrigen in der Fähigkeit, Mehreres zugleich zu thun oder zu leiden, übertrifft, um so mehr sein Geist die übrigen in der Fähigkeit, Mehreres zugleich wahrzunehmen, übertrifft."

Zu mancherlei Zweifeln und Bedenken giebt dieser Versuch, alle übrigen Ideen, die im menschlichen Denken vorkommen, auf die Eine, welche den Geist selbst ausmacht, die den Körper und mit diesem sich selbst zum Gegenstande habende Idee, zurückzuführen, Anlaß. Vor Allem wird man ihn in zwiefacher Hinsicht unvollständig finden müssen. Erstens nämlich

läßt er es völlig unerklärt, woher dem Bewußtsein diejenigen Inhalte entstehen, die, wie die Farben, die Töne, die Gerüche u. s. w., sich nicht als besondere Weisen des Ausgedehnt-seins oder des Seins im Raume, also nicht als wirkliche Bestimmtheiten von Körpern verstehen lassen, und die es doch auf die Körper als Eigenschaften oder Zustände oder Thätigkeiten bezieht. Spinoza glaubt zwar (wovon demnächst die Rede sein wird) nachweisen zu können, daß alle Vorstellungen, die der Geist dadurch besitzt, daß der zu ihm gehörende Körper affizirt ist und als affizirt von ihm vorgestellt wird, verworren und unvollständig sein müssen, aber ganz im Dunkeln läßt er es, wie die Verworrenheit und Unvollständigkeit einer Vorstellung dieselbe zur Empfindung einer Farbe oder eines Tones oder eines Geschmackes machen kann. Zweitens geht aus seinen Argumenten, wenn man dieselben gelten läßt, zwar hervor, daß in dem Gesammtobjekte des Vorstellens außer dem eigenen Körper die Bilder vieler einzelner Dinge, auch Bilder, denen nichts Wirkliches entspricht, sowie solche von dem mehreren Einzeldingen Gemeinsamen, ferner die Substanz und die Attribute der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens nebst den unendlichen Modis der Ruhe, der Bewegung, des Erkennens und des Begehrens enthalten sind, nicht aber auch, daß der Geist einen dieser Theile, z. B. einen bestimmten Baum oder das den Bäumen Gemeinsame oder Gott oder den unendlichen Raum oder eine geometrische Figur aus dem Gesammtobjekte seines Vorstellens herausheben und zum Gegenstande einer abgesonderten Vorstellung machen kann. Er zeigt, mit anderen Worten, im günstigsten Falle nur, daß der Geist, indem er das unmittelbare Bewußtsein des Körpers und seiner selbst ist, das Material zu vielen Vorstellungen in sich hat, aber nicht, daß er als solches unmittelbares Bewußtsein zugleich eine aus diesem Material Vorstellungen bildende Thätigkeit ist.

Mit der Ableitung aller Vorstellungen, die im menschlichen Denken vorkommen, aus der Einen, die den menschlichen, auf mannigfache und wechselnde Weise affizirten Körper und zugleich sich selbst, also den menschlichen Geist, zum Gegenstande hat, glaubt Spinoza die Aufgabe, von der gesammten Erkenntniß zu zeigen, daß sie in jener Einen Vorstellung enthalten sei, gelöst zu haben. Denn wenn sonst von den Vorstellungen oder Begriffen die Urtheile als geistige Erzeugnisse einer höheren Stufe unterschieden werden, so lehrt er, daß jede Idee als solche schon ein Urtheil sei, und daß es von den Ideen verschiedene Urtheile nicht gebe. Man müsse, sagt er, zwischen den bloßen Bildern, die uns beim Vorstellen vorschweben, und den Ideen oder Begriffen unterscheiden. Die Ideen, von denen viele derart seien, daß wir keine ihnen entsprechenden Bilder in uns hervorzurufen im Stande seien, gleichen nicht stummen Zeichnungen auf einer Tafel, sondern schließen Bejahung und Verneinung ein. Z. B. die Idee des Dreiecks schließe die

Bejahung, daß die Winkelsumme jedes Dreieckes zwei Rechte betrage, ein; in der Vorstellung eines Pferdes sei die Bejahung der Existenz dieses Gegenstandes enthalten, so daß der Vorstellende so lange, als er nicht etwas vorstelle, was die Existenz des vorgestellten Pferdes aufhebe, an dessen Eistenz nicht zweifle; ein geflügeltes Pferd vorstellen, heiße nichts Anderes, als Flügel von einem Pferde bejahen. Wie es scheint, meint er, jede Idee bejahe von ihrem Gegenstande die Existenz und die Bestimmtheiten, in welchen derselbe durch sie vorgestellt werde, eine Verneinung aber entstehe dann, wenn zwei Ideen zugleich im Geiste auftreten, die Entgegengesetztes bejahen, und die eine stärker sei als die andere; z. B. die Verneinung der Flügel von einem bestimmten Pferde entstehe, wenn zu der Phantasievorstellung, durch welche dieses Thier als geflügelt vorgestellt werde, die stärker bejahende Wahrnehmung desselben, in deren Inhalte die Flügel fehlen, hinzukomme.

Stammen nach Spinoza alle Ideen und Gedanken und Erkenntnisse, die im menschlichen Geiste vorkommen, insofern aus derselben Quelle, als der Mensch sie dadurch besitzt, daß er ein unmittelbares Bewußtsein von seinem Körper und von diesem Bewußtsein selbst hat, so unterscheidet er doch näher zwei Arten von Ideen hinsichtlich ihres Ursprunges oder der Beschaffenheit des Geistes, vermöge deren sie in demselben vorkommen. Einen Theil seiner Ideen nämlich besitzt der Mensch durch seine Endlichkeit oder Beschränktheit oder sein Behaftet-sein mit der Negation, also dadurch, daß andere Dinge ihm Grenzen setzen, indem sie ihn affiziren, mit Einem Worte durch seine Sinnlichkeit, den anderen durch das Reale oder Positive seines Wesens, d. i. durch seine Vernunft, — den einen, mit anderen Worten, durch das, was ihn von Gott unterscheidet, den anderen durch das, was er mit Gott gemein hat, — den einen dadurch, daß er nur ein Theil Gottes, den anderen dadurch, daß er ein Theil nicht des Nichts, sondern der unendlichen Realität, ein Theil Gottes ist. Die aus der Vernunft oder ex pura mente oder ex puro intellectu stammenden Ideen können auch beschrieben werden als solche, deren totale oder adäquate, die aus der Sinnlichkeit stammenden als solche, deren bloß partielle Ursache der Geist ist; jene bringt der Geist aus sich allein vor, so daß er sich so weit, als er sie besitzt, rein thätig verhält, diese dagegen nur unter Mitwirkung anderer Dinge, von denen er dabei leidet, jene also frei, diese gezwungen (vergleiche oben S. 295).

Die Idee, welche die Wesenheit des menschlichen Geistes ausmacht und daher alle anderen in sich schließen muß, die Idee des eigenen Körpers und Geistes, rechnet Spinoza folgerichtig zu den aus der Sinnlichkeit stammenden. Denn der Mensch erfährt zwar von dem Dasein seines eigenen Körpers nicht in der Weise wie von dem anderer Körper, nämlich nicht dadurch, daß er von sich selbst affizirt wird (siehe oben S. 309), aber nach dem

Satze (siehe oben S. 300), daß jedes Ding, welches endlich ist und eine eingeschränkte Existenz hat, zum Existiren und Wirken nur durch eine von ihm verschiedene Ursache bestimmt werden kann, welche wiederum endlich und von eingeschränkter Existenz ist, ist jedes endliche Ding, und so auch der menschliche Körper, ein endliches Ding nur dadurch, daß es andere Dinge zur Ursache seines bestimmten Daseins hat, also von anderen Dingen affizirt wird. Der Mensch ist sich mithin seines Körpers nur dadurch bewußt, daß er sich der Affektionen, die er von anderen Körpern erleidet (indem er dieselben sieht, hört, tastet u. s. w.), bewußt ist, also durch seine Sinnlichkeit; und da er die Idee seines Körpers nur durch seine Sinnlichkeit besitzt, so auch die Idee dieser Idee d. i. die Idee seines Geistes. Wenn nun der Mensch diejenige Idee, in welcher alle übrigen Ideen, die er besitzt, enthalten sind, durch seine Sinnlichkeit (durch die Affektionen, die sein Körper von anderen Körpern erleidet) besitzt, so scheinen alle seine Ideen aus der Sinnlichkeit zu stammen und Ideen, deren Quelle seine Vernunft (d. i. das Positive oder Reale seiner Natur) wäre, unmöglich zu sein. Er würde ja, scheint es, zugleich mit der sinnlichen Idee seiner selbst alle übrigen verlieren. Spinoza ist indessen nicht dieser Meinung. Wenn auch, wird man in seinem Sinne sagen können, der Mensch, so lange er Mensch ist, alle Ideen, die er besitzt, nur in der Art besitzen kann, daß sie in der sinnlichen Idee, durch die er sich selbst erfaßt, enthalten sind, so kommen ihm doch nicht alle seine Ideen durch jene zu, sondern es sind unter denselben solche, die ihm bleiben würden, wenn er aufhörte, sich selbst als ein durch andere Dinge affizirtes Wesen vorzustellen, also aufhörte, ein beschränktes Wesen zu sein, und Gott würde.

Von dieser Art, beweist er, sind alle Ideen, die zu ihrem Inhalte etwas haben, was allen Dingen gemeinsam und dabei auf gleiche Weise in den einzelnen Theilen jedes Dinges wie im Ganzen desselben ist und daher nicht die Wesenheit eines Einzeldinges ausmacht. Dieselben sind allen Menschen gemeinsame Begriffe (ideae sive notiones omnibus hominibus communes) und bilden die Grundsätze des vernünftigen Denkens. Es sind die Begriffe Gottes und der Attribute der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens sowie die unendlichen Modi dieser Attribute. Man darf diese gemeinsamen Begriffe nicht mit den allgemeinen oder Gattungsbegriffen (notiones universales), insbesondere nicht mit denjenigen, welche transscendentale (termini transcendentales) genannt werden, wie Seiendes, Ding, Etwas, verwechseln. Denn alle allgemeinen Begriffe sind Begriffe von endlichen Dingen, nicht, wie die notiones communes, Begriffe von etwas, was sich gleichförmig durch alle endlichen Dinge hindurchzieht und dieselben zu zusammenhängenden Theilen eines unendlichen Ganzen macht. Zu den aus der Vernunft stammenden gehören, beweist Spinoza weiter,

auch alle diejenigen Ideen, die etwas zum Inhalte haben, was dem menschlichen Körper zwar nicht mit allen anderen, aber mit gewissen, von denen er affizirt zu werden pflegt, gemeinsam ist und dabei wiederum auf gleiche Weise sich in den einzelnen Theilen jedes dieser Körper wie im Ganzen findet. Beispiele solcher Ideen führt er nicht an, und es kann bezweifelt werden, ob er dazu im Stande gewesen sein würde.

Mit der Unterscheidung der aus der Vernunft und der aus der Sinnlichkeit stammenden Ideen fällt eine zweite zusammen, die der adäquaten und der inadäquaten. Unter einer adäquaten Idee, definirt Spinoza, verstehe ich eine solche, welche an und für sich, ohne Beziehung auf ihren Gegenstand, also ohne Rücksicht darauf, ob sie mit ihrem Gegenstande übereinstimmt oder nicht, betrachtet, alle inneren Eigenthümlichkeiten oder Kennzeichen der wahren Ideen hat. Die inneren Eigenthümlichkeiten der wahren Ideen aber sind nach ihm sämmtlich befaßt in der Klarheit und Bestimmtheit. Die Uebereinstimmung mit dem Gegenstande ist eine äußere Eigenthümlichkeit. Sind die adäquaten Ideen die klaren und bestimmten (clarae et distinctae), so die inadäquaten die verworrenen und verstümmelten (confusae et mutilatae). Daß die adäquaten Ideen mit den der Vernunft, die inadäquaten mit den der Sinnlichkeit angehörenden zusammenfallen, beweist Spinoza folgendermaßen. Da der Mensch ein Theil Gottes und der menschliche Geist ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes ist, so sind alle Ideen des Menschen, die adäquaten sowohl als auch die inadäquaten, auch Ideen Gottes und zwar desselben, nicht inwiefern er unendlich ist, sondern inwiefern er durch die Natur des menschlichen Geistes dargestellt ist oder, was dasselbe heißt, inwiefern er die Idee des menschlichen Körpers hat. Aber Gott hat doch die Ideen des Menschen nicht sämmtlich auf dieselbe Weise. Zum Theil nämlich hat er dieselben insofern, als er durch den menschlichen Geist allein, unabhängig von allen anderen Geistern, dargestellt wird oder, was dasselbe ist, als er den menschlichen Körper unabhängig von allen ihn affizirenden Körpern denkt, also als er bloß das Positive oder Reale ist, woraus der menschliche Körper und Geist besteht, zum Theil insofern, als der menschliche Geist nicht für sich allein, sondern in seinem Zusammenhange mit anderen Geistern ihn darstellt oder als er den menschlichen Körper zugleich mit den ihn affizirenden Körpern denkt, als er also mit dem Realen, woraus der Mensch besteht, zugleich das Reale, woraus die den Menschen affizirenden Dinge bestehen, ist. Nun sind zwar alle Ideen, inwiefern sie auf Gott bezogen werden (d. h. inwiefern Gott das sie denkende Subjekt ist) adäquat, aber inwiefern sie auf den Menschen bezogen werden, sind nur diejenigen adäquat, die Gott auf die zuerst angegebene Weise besitzt; denn nur diese sind im Geiste des Menschen ganz in derselben Gestalt wie im Geiste

Gottes; die anderen sind in derselben Gestalt, wie im Geiste Gottes, nicht im Geiste des Menschen und überhaupt nicht im Geiste eines einzelnen endlichen Dinges, sondern in der Verbindung des Geistes des Menschen und der Geister der den Menschen affizirenden Dinge. Diejenigen Ideen aber, die Gott insofern besitzt, als er bloß das Reale ist, woraus der Mensch besteht, sind einerlei mit denen, die der Mensch durch das Positive oder Reale seiner Natur, d. i. durch seine Vernunft besitzt; und diejenigen, die Gott insofern besitzt, als er nicht bloß das Reale ist, woraus der Mensch besteht, sondern auch dasjenige, woraus die den Menschen affizirenden Dinge bestehen, sind einerlei mit denen, die der Mensch durch sein Eingeschränkt- oder Affizirt-sein, also durch seine Sinnlichkeit, besitzt. Mithin fallen die adäquaten Ideen mit den der Vernunft, die inadäquaten mit den der Sinnlichkeit angehörenden zusammen. Offenbar setzt dieser Beweis dasjenige voraus, was gerade zu beweisen war, nämlich daß diejenigen Ideen des Menschen inadäquat seien, die Gott insofern besitzt, als er nicht bloß den menschlichen Körper, sondern mit diesem zugleich die ihn affizirenden Körper vorstellt. Spinoza führt diese Behauptung in der Gestalt einer zweiten Definition der inadäquaten Idee ein. „Der menschliche Geist, sagt er, ist ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes. Wenn wir daher sagen, daß der menschliche Geist dieses oder jenes erfasse, so sagen wir nichts Anderes, als daß Gott, nicht inwiefern er unendlich ist, sondern inwiefern er durch die Natur des menschlichen Geistes dargestellt wird, diese oder jene Idee habe; und wenn wir sagen, Gott habe diese oder jene Idee, nicht nur, inwiefern er die Natur des menschlichen Geistes konstituire, sondern inwiefern er zugleich mit dem menschlichen Geiste noch die Idee irgend eines anderen Dinges habe (d. h. der Geist irgend eines anderen Dinges sei), dann sagen wir, der menschliche Geist erfasse dieses Ding inadäquat.“

Den Gegensatz der adäquaten und der inadäquaten Ideen setzt Spinoza weiter in Beziehung zu demjenigen der wahren und der unwahren, jedoch in einer unvollständigen und an nicht geringer Dunkelheit leidenden Weise. Alle adäquaten Ideen, behauptet er zunächst, sind wahr; denn alle adäquaten Ideen des Menschen sind Ideen, die im Geiste des Menschen ganz in derselben Gestalt wie im Geiste Gottes sind (vergleiche oben), so daß es ganz dasselbe ist, ob sie auf den Menschen oder auf Gott bezogen werden, und inwiefern sie auf Gott bezogen werden, sind alle Ideen wahr. Unter der Wahrheit einer Idee versteht aber Spinoza nicht bloß das (wie er es bezeichnet) äußere Merkmal, daß sie mit ihrem Gegenstande übereinstimmt. Eine wahre Idee haben, erklärt er vielmehr, heiße nichts Anderes, als die Sache vollkommen und aufs Beste erkennen. Darum schließen nach ihm die wahren Ideen die höchste Gewißheit ein, so daß, wer eine wahre Idee

hat, zugleich weiß, daß dieselbe wahr ist und an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln kann; denn so lange man von einem wahren Gedanken, den man hat, nicht weiß, daß er wahr ist, ist man dessen, was man denkt, nicht gewiß, und so lange man einer Sache nicht vollkommen gewiß ist, ist die Erkenntniß, die man von ihr hat, nicht die vollkommene und beste. Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Zu demjenigen, was dazu erforderlich ist, daß eine Idee, deren Wahrheit nicht unmittelbar aus ihr selbst einleuchtet, wahr genannt werden dürfe, muß hiernach Spinoza auch die Einsicht in den Zusammenhang derselben mit den sie begründenden gerechnet haben. Aus dieser Bestimmung des Begriffes der Wahrheit wird man nun schließen müssen, daß Spinoza die Adäquatheit für einen nothwendigen Bestandtheil der Wahrheit, also nicht bloß alle adäquaten Ideen für wahr, sondern auch alle wahren für adäquat angesehen wissen will. Daß diese Umkehrung gelten soll, ergiebt sich übrigens schon aus der Definition der adäquaten Idee, denn nach derselben sind alle Merkmale der adäquaten Ideen auch solche der wahren.

Sind alle adäquaten Ideen wahr und alle wahren adäquat, so fallen, wenn man unter Unwahrheit oder Falschheit einer Idee die bloße Verneinung ihrer Wahrheit versteht, die inadäquaten und die unwahren Ideen nothwendig ebenso genau zusammen, wie die adäquaten und die wahren. Spinoza versteht jedoch unter Falschheit (falsitas) nicht schon die bloße Verneinung dessen, was er Wahrheit nennt, nämlich der vollkommenen, ihrer selbst völlig gewissen Erkenntniß. Er nennt vielmehr falsch nur solche Ideen, welche nicht mit ihrem Gegenstande übereinstimmen, durch welche also etwas bejaht wird, was nicht ist, oder etwas verneint wird, was ist. Es giebt mithin nach ihm zwar keine inadäquate Idee, welche wahr wäre, d. i. die Bedeutung einer vollkommenen Erkenntniß hätte, aber eine Idee, welche inadäquat ist, braucht darum noch nicht unwahr zu sein, d. i. ihrem Gegenstande zu widerstreiten. Es giebt, mit anderen Worten, nach Spinoza ein Mittleres zwischen Wahrheit und Falschheit. Und noch weiter als durch die angegebenen Bestimmungen rückt er die Begriffe der Wahrheit und des Irrthums auseinander. Er will nämlich auch eine Idee, die ihrem Gegenstande widerstreitet, nicht schon deshalb unwahr oder falsch nennen. Die ihrem Gegenstande widerstreitenden Ideen, erklärt er, sind nicht an und für sich oder als solche (in se spectatae) schon unwahr, obwohl sie, wie alle Ideen, Bejahungen oder Verneinungen sind. Die Unwahrheit oder der Irrthum besteht erst darin, daß man eine mit ihrem Gegenstande nicht übereinstimmende inadäquate Idee besitzt *ohne die ihr entgegengesetzte adäquate*, durch welche die Existenz ihres Gegenstandes in der positiven oder negativen Beschaffenheit, die sie ihm zuschreibt, ausgeschlossen wird, durch welche also das durch sie Bejahte wieder verneint

wird. Dasjenige nämlich, wegen dessen eine Idee falsch genannt wird, kann nichts Positives in ihr sein; denn gäbe es einen positiven Modus des Denkens, der die Form des Irrthums oder der Unwahrheit konstituirte, so müßte derselbe ein Modus nicht bloß des menschlichen, sondern auch des göttlichen Denkens sein, Gott müßte also unwahre Ideen haben, aber auf Gott bezogen sind alle Ideen wahr. Der Irrthum kann folglich nur in einem Nicht-haben wahrer Erkenntniß bestehen. Aber er kann doch auch nicht in einem Nicht-haben wahrer Erkenntniß schlechthin bestehen, denn sonst müßte man auch von den Körpern sagen, daß sie irrten. Mithin kann er nur in dem Nicht-haben derjenigen wahren Erkenntniß bestehen, welche einer nicht mit ihrem Gegenstande übereinstimmenden, inadäquaten Idee, die man hat, entgegengesetzt ist, oder, was dasselbe ist, nur darin, daß man eine solche inadäquate Idee ohne die sie verneinende adäquate besitzt. Demnach sind diejenigen inadäquaten Ideen, die nicht mit ihrem Gegenstande übereinstimmen, zwar an und für sich nicht unwahr, aber sie sind die einzige Ursache der Unwahrheit oder des Irrthums, und zwar nicht durch etwas Positives in ihnen, sondern dadurch, daß sie im Geiste vorkommen können, ohne mit den ihnen entgegengesetzten adäquaten und wahren verbunden zu sein, ohne daß also das durch sie Vorgestellte wieder verneint würde. Daß die inadäquaten oder aus der Sinnlichkeit stammenden Ideen, auch wenn sie nicht mit ihren Gegenständen übereinstimmen, nicht als solche schon Irrthümer sind, geht auch daraus hervor, daß der Geist, wenn er, nicht existirende Dinge als anwesend vorstellend, immer zugleich wüßte, daß diese Dinge in Wirklichkeit nicht existiren, sicherlich sein Vermögen des sinnlichen Vorstellens als eine Kraft und nicht als eine Schwäche betrachten würde. Spinoza erläutert diese Erklärung des Irrthums durch zwei Beispiele. „Die Menschen täuschen sich, indem sie frei zu sein meinen. Diese Meinung besteht lediglich darin, daß sie sich ihrer Handlungen bewußt sind, während ihnen die Ursachen, durch welche dieselben bestimmt werden, entgehen. Dies also ist die Vorstellung, die sie von ihrer Freiheit haben, daß sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen . . . Wenn wir die Sonne ansehen, so stellen wir dieselbe als ungefähr zweihundert Fuß von uns entfernt vor. Der Irrthum, daß die Sonne sich in dieser Entfernung von uns befinde, besteht aber nicht in dieser bloßen Vorstellung, sondern darin, daß wir, während wir dieselbe haben, unwissend sind über die wahre Entfernung der Sonne und über die Ursache, warum sie uns so nahe zu sein scheint. Denn auch, nachdem wir uns überzeugt haben, daß ihr Abstand von uns mehr als sechshundert Erddurchmesser beträgt, scheint sie uns doch ebenso nahe zu sein, wie zuvor, weil dieser Schein seine Ursache nicht darin hat, daß wir den wahren Abstand nicht kennen, sondern darin, daß in der Einwirkung, die unser Körper von der Sonne erleidet,

die Wesenheit der Sonne, soweit dieselbe auf unseren Körper einwirkt, enthalten ist."

Den nahe liegenden Einwand, daß doch thatsächlich nicht bloß das seine Vorstellungen aus der Sinnlichkeit schöpfende, sondern auch das philosophische und das mathematische, also das rein vernünftige Denken der Gefahr des Irrens ausgesetzt sei, oder, was dasselbe ist, daß auch im rein vernünftigen Denken inadäquate, d. i. unklare und verworrene Vorstellungen vorkommen, hat Spinoza nicht ausdrücklich berücksichtigt. Doch giebt er eine auf denselben bezügliche Andeutung. Die meisten Irrthümer, bemerkt er, bestehen bloß darin, daß wir die Namen nicht richtig auf die Dinge anwenden. Denn wenn Jemand sagt, die Linien, die vom Mittelpunkte eines Kreises zum Umfange desselben gezogen werden, seien ungleich, so versteht er sicherlich unter einem Kreise etwas Anderes als die Mathematiker. Desgleichen, wenn Menschen sich im Rechnen irren, so haben sie andere Zahlen im Geiste als auf dem Papier. Wenn man daher auf ihren Geist blickt, so irren sie in Wirklichkeit nicht, sie scheinen nur zu irren, weil wir voraussetzen, daß sie dieselben Zahlen im Geiste haben, welche auf dem Papier stehen. Setzten wir dies nicht voraus, so würden wir ebenso wenig von ihnen glauben, daß sie irren, wie ich solches neulich von Jemandem geglaubt habe, den ich rufen hörte, sein Hof sei in die Henne des Nachbarn geflogen, da es mir klar genug zu sein schien, was er meinte."

Den Satz, daß das, was eine Idee unwahr mache, nicht ein positiver Bestandtheil ihres Inhaltes sein könne, wird man nicht dahin verstehen dürfen, daß die Nichtübereinstimmung einer Idee mit ihrem Gegenstande in nichts Anderem als in ihrer Unvollständigkeit bestehen könne, daß es also keine Idee geben könne, die von ihrem Gegenstande eine demselben in Wirklichkeit nicht zukommende positive Bestimmtheit bejahe, und daß demnach jede unwahre Idee deshalb unwahr sei, weil sie irgend eine ihrem Gegenstande zukommende Bestimmtheit nicht enthalte, ohne mit derjenigen Idee desselben Gegenstandes, welche diese Bestimmtheit enthalte, im Geiste zusammenzusein und durch dieselbe verneint zu werden. Oder, was dasselbe ist, da die alleinige Ursache der Unwahrheit die Inadäquatheit sein soll: es kann nicht der Sinn jenes Satzes sein, daß es völlig einerlei sei, von einer Idee zu sagen, sie sei inadäquat, und, sie bejahe von ihrem Gegenstande nicht sämmtliche Bestimmtheiten, die ihm zukommen. Unmöglich kann ja doch Spinoza z. B. gemeint haben, daß die grüne Farbe, die wir an einem Blatte sehen, nichts Anderes sei als die bloße Unbestimmtheit, in der wir die Gestalt und die Bewegung der Oberfläche dieses Gegenstandes vorstellen, oder daß die Vorstellung, die wir von der Sonne haben, wenn wir die Entfernung derselben auf zweihundert Fuß

schätzen, nur insofern inadäquat sei und nicht mit ihrem Gegenstande übereinstimme, als sie die wirkliche Entfernung nicht enthalte. Man wird in seinem Sinne annehmen müssen, daß eine Idee sowohl dadurch, daß in ihr eine ihrem Gegenstande zukommende Bestimmtheit fehlt, als auch dadurch, daß sie eine ihrem Gegenstande nicht zukommende Bestimmtheit enthält, unwahr sein kann, und daß eine Idee, die in einer dieser beiden Weisen mangelhaft ist, wirklich unwahr dann ist, wenn nicht zugleich mit ihr eine andere Idee desselben Gegenstandes im Geiste ist, welche die in ihr fehlende Bestimmtheit oder, im anderen Falle, eine Bestimmtheit, die der in ihr im Widerstreite mit dem Gegenstande enthaltenen entgegengesetzt ist, enthält. Auf die Unterscheidung dieser beiden Fälle deuten auch die Beispiele, durch die er seine Ansicht vom Wesen des Irrthums erläutert. Denn daß sich die Menschen irrthümlich für frei halten, hat seinen Grund in der bloßen Unvollständigkeit der Vorstellung, die sie von ihrem Handeln haben, indem sie sich zwar ihrer Handlungen an und für sich bewußt sind, aber die Ursachen derselben nicht bemerken; dagegen die Unwahrheit der Vorstellung, daß die Sonne zweihundert Fuß weit entfernt sei, beruht darauf, daß nicht bloß die wirkliche Entfernung in derselben fehlt, sondern statt derselben eine andere bejaht wird.

Wenn Spinoza lehrt, daß nur die adäquaten oder aus der reinen Vernunft stammenden Ideen wahr seien, so meint er, wie schon bemerkt wurde, doch nicht, daß nur diese mit ihren Gegenständen übereinstimmen, d. h. von ihren Gegenständen Bestimmtheiten, die ihnen wirklich zukommen, bejahen, und solche, die ihnen nicht zukommen, verneinen. Denn nicht alle Ideen, die mit ihren Gegenständen übereinstimmen, nennt er wahr, sondern nur diejenigen, durch welche das, was sie bejahen oder verneinen, vollkommen und aufs Beste erkannt werde. Er bestreitet also nicht, daß auch inadäquate oder aus der Sinnlichkeit stammende Ideen mit ihren Gegenständen übereinstimmen und somit wahr im gewöhnlichen Sinne des Wortes sein können. Was er den aus der sinnlichen Erfahrung geschöpften Vorstellungen abspricht, ist nur dieses, daß sie Erkenntnisse im höchsten Sinne des Wortes seien oder, was dasselbe ist, daß sie die vollkommene Gewißheit enthalten, es müsse so sein, wie durch sie vorgestellt werde, und könne nicht anders sein. Obwohl z. B. nach ihm die Vorstellung des eigenen Ich als eines endlichen Wesens zu denjenigen gehört, die uns durch sinnliche Affektionen entstehen und daher inadäquat sind (siehe oben S. 312), gilt ihm doch nicht weniger als Cartesius das eigene Sein und Denken für zweifellos. Wie weit er davon entfernt war, Alles, was die Erfahrung lehrt, für falsch zu halten, kann man daraus ersehen, daß er sich nicht selten für einen Satz, nachdem er ihn aus Vernunftgründen bewiesen hat, noch auf das Zeugniß der Erfahrung beruft. Einige Male muß ihm sogar die Erfahrung zum

Ersatze der Vernunftgründe dienen, was sich freilich mit dem Zusatze „ordine geometrico demonstrata“ auf dem Titel seines Werkes schlecht verträgt. So gründet er auf eine Erfahrungsthatsache, nämlich daß der menschliche Geist die Vorstellung seiner selbst und seines Körpers besitzt, den Beweis dafür, daß der menschliche Geist Kenntniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes habe; und ausdrücklich beruft er sich auf das, wie er sagt, keinen Zweifel zulassende Zeugniß der Erfahrung für die Postulate, die er der Lehre von der Individualität vorausschickt, z. B. dafür, daß der menschliche Körper in hohem Grade zusammengesetzt sei, und daß von den Individuen, aus welchen derselbe zusammengesetzt sei, einige flüssig, andere weich, andere hart seien.

Auf die Frage, wie weit sich das Gebiet der vollkommenen oder aus der Vernunft stammenden Erkenntniß erstrecke, findet sich in Spinozas Schriften keine bestimmte Antwort. Man kann denselben jedoch entnehmen, daß dieses Gebiet nicht, wie man erwarten müßte, auf die Lehre von Gott, den Attributen und den Modis, und auf dasjenige, was sich aus den allgemeinen Begriffen des Körpers als ausgedehnten und des Geistes als denkenden Dinges ableiten läßt, mit einem Worte, auf die Philosophie und die Mathematik, beschränkt sein soll. Es sollen auch Erkenntnisse, die sich auf die besonderen Erscheinungen der Körperwelt und des geistigen Lebens beziehen, also physikalische und psychologische, dazu gehören. Daß er eine über die Geometrie und die allgemeine Mechanik hinausgehende adäquate Erkenntniß der äußeren Natur für möglich hält, geht aus einem Scholium hervor. Nachdem er nämlich gezeigt hat, daß die Sinne eine adäquate Erkenntniß weder von den Außendingen noch von den Affektionen des eigenen Körpers und Geistes geben, und dazu bemerkt hat: „Hieraus folgt, daß der menschliche Geist, so oft er der gemeinen Ordnung der Natur gemäß (ex communi ordine naturae) die Dinge wahrnimmt, weder von sich selbst noch von seinem Körper noch von den Außendingen eine adäquate, sondern nur eine verworrene und verstümmelte Kenntniß hat“, fügt er hinzu: „Ich sage ausdrücklich: so oft er der gemeinen Ordnung der Natur gemäß die Dinge wahrnimmt, d. h., so oft er äußerlich, nämlich durch sein zufälliges Zusammentreffen mit Dingen, bestimmt wird, dieses oder jenes zu betrachten, und nicht, so oft er innerlich, nämlich dadurch, daß er mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, seinen Verstand auf die übereinstimmenden, die verschiedenen und die entgegengesetzten Eigenschaften derselben zu richten. So oft er nämlich innerlich auf diese oder eine andere Weise in seiner Richtung bestimmt wird (disponitur), betrachtet er die Dinge klar und deutlich.“ Die Möglichkeit, die sinnlichen Affektionen selbst und die aus denselben entstehenden geistigen Zustände wenigstens zum Theil klar und deutlich zu erkennen, behauptet

ausdrücklich das letzte Buch der Ethik. Hiernach würde die Vernunft der sinnlichen Erfahrung, obwohl dieselbe nur inadäquate Ideen liefern soll, doch das Material und die Daten zu einer adäquaten Erkenntniß, und zwar zu einer solchen, die ihr ohne die Hülfe der Sinne verschlossen sein würde, entnehmen können. Wie sich das denken lasse, hat Spinoza nicht erläutert.

Indem er die Vernunfterkenntniß wieder eintheilt, unterscheidet Spinoza drei Erkenntnißweisen überhaupt: die opinio vel imaginatio, die ratio und die scientia intuitiva. Die erstere ist die sich in Vorstellungen, welche aus den Eindrücken der Sinne stammen und mithin inadäquat sind, bewegende Erkenntniß. Die beiden anderen sind Arten der der reinen Vernunft angehörenden Erkenntniß durch adäquate Ideen. Wie sie sich voneinander unterscheiden, läßt sich aus den Begriffsbestimmungen, die Spinoza von ihnen aufstellt, nicht erkennen. Denn wenn er von der ratio sagt, sie beruhe darauf, daß wir gemeinsame Begriffe (notiones communes) und adäquate Ideen von den Eigenthümlichkeiten der Dinge haben, und von der scientia intuitiva, sie schreite von der adäquaten Idee des Wesens einiger Attribute Gottes zu der adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge fort, so scheint sowohl jenes als auch dieses für die Erkenntniß durch reine Vernunft überhaupt zuzutreffen. Auch ein Beispiel, welches er hinzufügt, macht den Unterschied nicht völlig klar. „Soll, sagt er, zu drei gegebenen Zahlen eine vierte gefunden werden, die sich so zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten, so zweifeln die Kaufleute nicht, daß sie die zweite mit der dritten multipliziren und das Produkt durch die erste dividiren müssen, sei es, daß sie sich auf die Autorität des Lehrers, von welchem sie diese Regel ohne jeden Beweis gehört haben, oder auf die Erfahrung, die sie häufig an einfachen Zahlen gemacht haben, verlassen, sei es, daß sie ihr Verfahren auf den euclidischen Beweis, also auf die allgemeine Eigenthümlichkeit der Proportionen gründen. Bei sehr einfachen Zahlen bedarf es jedoch jener Operationen nicht. Sind z. B. Eins Zwei und Drei die gegebenen Zahlen, so sieht Jeder sofort, daß die gesuchte Zahl Sechs ist, und das viel klarer als durch die Anwendung der allgemeinen Regel, da wir aus dem zwischen der ersten und der zweiten Zahl bestehenden Verhältnisse selbst, welches wir mit einem einzigen Blicke auffassen, auf die andere Zahl selbst schließen." Man sieht aus diesem Beispiele jedoch, daß auch das intuitive Erkennen ein Schließen sein soll, aber ein solches anderer Art als dasjenige, durch welches die rationale oder demonstrative Erkenntniß fortschreitet, nämlich ein Schließen nicht aus der allgemeinen Natur irgend welcher Dinge, sondern aus der eigenthümlichen Natur eines Einzelnen. Hiermit stimmt eine Stelle des letzten Buches der Ethik überein, nach der wir davon, daß Alles seiner Wesenheit und seiner Existenz nach

von Gott abhänge, eine intuitive Erkenntniß dann haben, wenn wir es nicht, wie in der Darstellung des Systems der Philosophie, aus dem Begriffe Gottes und der allgemeinen Natur der Dinge, sondern aus der Wesenheit irgend eines Einzeldinges, das wir ins Auge fassen, insbesondere aus derjenigen des eigenen Ich, erschließen.

5. Die Affekte.

Als einem Theile Gottes kommt jedem endlichen Individuum und so auch dem Menschen ein Theil von jedem Attribute Gottes und damit auch von jedem unendlichen Modus zu. Jedes endliche Individuum ist also ein ausgedehntes und ein denkendes Ding, ein Körper und ein Geist, und wie es, inwiefern es Körper ist, an den unendlichen Modis der Ruhe und der Bewegung Theil hat, so eignen ihm, inwiefern es Geist ist, die Thätigkeiten des Erkennens und des Wollens, hat es Verstand (intellectus) und Wille (voluntas). (Vergleiche oben S. 297.)

Unter Wille ist hier so viel wie Streben (conatus) zu verstehen, und dieses ist als geistige Thätigkeit so viel wie Trieb (appetitus) oder Begehren (cupiditas). In dem der Lehre vom Erkennen gewidmeten Abschnitte unterscheidet Spinoza den Willen vom Begehren. „Ich verstehe, erklärt er dort, unter Willen das Vermögen des Bejahens und Verneinens, nicht aber das Begehrungsvermögen; die Fähigkeit, sage ich, verstehe ich darunter, durch welche der Geist bejaht oder verneint, was wahr oder was falsch sei, und nicht das Vermögen, durch welches der Geist etwas verlangt oder verabscheut." Wille und Verstand seien dasselbe. Wo er aber den Verstand und den Willen als Beispiele unendlicher Modi zum Attribute des Denkens anführt, kann er unter Wollen nur dasselbe wie unter Begehrungsvermögen verstanden haben. Man darf nicht einwenden, daß, wenn das Begehren ein unendlicher Modus wäre, dasselbe Gott zukommen müßte (in derselben Weise wie das Erkennen, nämlich nicht als eine sein Wesen ausmachende, sondern als eine aus seinem Wesen folgende Thätigkeit), während dies doch offenbar mit dem Begriffe Gottes als des schlechthin vollkommenen Wesens unvereinbar sei. Dennn es liegt nicht im allgemeinen Begriffe des Begehrens, daß dasselbe darauf gerichtet sei, einen Mangel zu beseitigen, vielmehr ist auch das sich seiner Vollkommenheit Erfreuen ein Begehren, und dieses Begehren schreibt Spinoza Gott zu. Jedenfalls läßt Spinozas ausdrückliche Erklärung keinen Zweifel darüber zu, daß der Wille, von welchem er in dem auf die Lehre vom Erkennen folgenden Theile seines Systems handelt, einerlei mit Begehrungsvermögen sein soll. (Vergleiche oben S. 299.)

Dem geistigen Verhalten des Wollens oder Strebens oder Begehrens muß ein körperliches korrespondiren. Dasselbe Verhalten der Substanz,

welches sich im Attribute des Denkens als Streben darstellt, muß sich auch im Attribute der Ausdehnung darstellen. Bestimmter: wie das Denken überhaupt zum Gegenstande die Ausdehnung hat, so muß das Streben oder Wollen, welches ein Modus des Denkens ist, zum Gegenstande einen Modus der Ausdehnung haben. Man könnte nun nach der Art, wie Spinoza das Verhältniß von Ruhe und Bewegung zur Ausdehnung mit demjenigen von Verstand und Willen zum Denken in Parallele stellt, vermuthen, dem Begehren jedes endlichen Individuums korrespondire seine Bewegung, das Begehren sei also das Vorstellen der Bewegung, während das Erkennen sich ebenso zur Ruhe verhalte. So scheint es sich Spinoza indessen nicht gedacht zu haben. Er schreibt zuerst jedem Dinge schlechthin, abgesehen von der Verschiedenheit seiner beiden Darstellungsweisen oder Ausdrücke, ein Streben (conatus) zu und bemerkt dann, daß dieses Streben auf den Geist allein und daß es auf den Geist und den Körper zugleich bezogen werden könne. Inwiefern es auf den Geist allein bezogen werde, heiße es Wille (voluntas); inwiefern es auf den Geist und den Körper zugleich bezogen werde, werde es Trieb (appetitus) oder, sofern hervorgehoben werden solle, daß die Menschen sich ihres leiblich-geistigen Strebens bewußt seien, Begehren (cupiditas) genannt. Hiernach scheint der körperliche Zustand, der sich zu dem geistigen des Strebens so verhält, wie überhaupt der Körper zum Geiste, die Ausdehnung zum Denken, ebenfalls ein Streben sein zu sollen, obwohl sich schwerlich würde deutlich machen lassen, wie ein Modus der Ausdehnung mit dem geistigen Streben den Charakter des Strebens überhaupt gemeinsam haben könne.

Das Ziel des allen Dingen eigenen Strebens ist die Selbsterhaltung. Unaquaeque res, quantum in se est (d. h. soweit sie etwas Positives oder Reales oder an der Natur der Substanz Theilhabendes ist), in suo esse perseverare conatur. Spinoza glaubt diesen Satz und mit ihm den allgemeinen, daß überhaupt jedem Dinge ein Streben zukomme, beweisen zu können, und zwar ohne eine Voraussetzung darüber zu machen, welches die Attribute der Substanz und die allgemeinsten Eigenschaften der Dinge seien. Kein Ding, zeigt er zunächst, könne anders als durch eine äußere Ursache zerstört werden, denn die Definition jedes beliebigen Dinges verneine nicht die Wesenheit desselben, sondern bejahe sie, oder hebe nicht die Wesenheit auf, sondern setze sie; so lange man daher nur das Ding selbst ins Auge fasse, könne man nichts in demselben finden, wodurch es zerstört werden könnte. Hieraus folgert er, daß ein Ding nicht zugleich mit seiner Natur diejenige eines Dinges, von dem es zerstört werden könnte, haben könne, oder daß die Natur jedes Dinges der Natur jedes Dinges, von dem es zerstört werden könnte, entgegengesetzt sei. Wenn nun, meint er schließlich, kein Ding etwas in sich hat, wovon es zerstört werden könnte oder was

seine Existenz aufheben könnte, vielmehr jedes Ding Allem, was seine Existenz aufheben kann, entgegengesetzt ist, so strebt es eben, in seinem Sein zu verharren. Nach diesem Beweise wäre Streben, in seinem Sein zu verharren, nur ein anderer Ausdruck für die Unvereinbarkeit der Beschaffenheit eines Dinges mit der Beschaffenheit jedes Dinges, von welchem es zerstört werden kann. Die weiteren Ausführungen richten sich aber in dem Gebrauche, den sie von dem Worte Streben machen, durchaus nicht nach dieser Definition, nehmen dasselbe vielmehr durchweg in dem gewöhnlichen Sinne. Daß das Streben in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes und mit ihm das Begehren und Wollen nichts Anderes sei als jene Unvereinbarkeit, ist eine bloße Voraussetzung Spinozas, die zudem der Bestimmung widerstreitet, daß das Streben ein Modus des Denkens sei; denn ist es ein solcher, so läßt es sich nicht ohne das Denken vorstellen und kann sein Dasein nicht ohne die Voraussetzung des Daseins des Denkens bewiesen werden.

An die Stelle des Beharrens in seinem Sein setzt Spinoza weiterhin stillschweigend die Steigerung des eigenen Seins, d. i. der eigenen Realität oder Vollkommenheit oder, was nach ihm dasselbe ist, der eigenen Macht oder Wirkungsfähigkeit oder der eigenen Kraft zum Dasein. Der allgemeine Trieb jedes Wesens ist also nach ihm darauf gerichtet, die eigene Realität oder Vollkommenheit oder Wirkungsfähigkeit zu steigern und die Verminderung derselben fernzuhalten. Er ist, bestimmter, sofern er dem Körper eignet, darauf gerichtet, die Wirkungsfähigkeit des Körpers zu erhöhen und deren Verminderung zu verhüten, und sofern er dem Geiste eignet, darauf, Vorstellung von erhöhter Wirkungsfähigkeit und nicht Vorstellung von verminderter Wirkungsfähigkeit des Körpers zu sein. Denn die Steigerung oder Verminderung der Wirkungsfähigkeit des Geistes selbst, die wir insofern, als wir denkende Wesen sind, erstreben bezw. verabscheuen, besteht darin, daß gesteigerte oder verminderte Wirkungsfähigkeit des Körpers vorgestellt (bestimmter: gefühlt) wird. Quidquid corporis nostri agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coercet, ejusdem rei idea mentis nostrae cogitandi potentiam auget vel minuit, juvat vel coercet. Mens quantum potest, ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent vel juvant. Kein Wesen begehrt demnach jemals etwas Anderes als Erhaltung und Erhöhung der Tüchtigkeit seines Körpers und die im Vorstellen (Fühlen) der erhaltenen oder erhöhten Tüchtigkeit seines Körpers bestehende Erhaltung oder Erhöhung der Tüchtigkeit seines Geistes. Jedes besondere Begehren muß sich als eine Weise dieses allgemeinen verstehen lassen.

Zu einer weiteren Bestimmung über das allen Dingen gemeinsame Streben gelangt Spinoza mittelst eines Satzes über das Wesen der Lust

und der Unlust. Die Lust, erklärt er, sei dasjenige Erleiden, durch welches der Geist zu größerer, die Unlust dasjenige, durch welches er zu geringerer Vollkommenheit übergehe (laetitia passio, qua mens ad majorem perfectionem transit, tristitia passio, qua ipsa ad minorem transit perfectionem). Der Forderung, diese Behauptung zu beweisen, entzieht er sich, indem er (das kurz zuvor in Beziehung auf den Begriff des Strebens nach Selbsterhaltung beobachtete Verfahren wiederholend) derselben die Gestalt einer Definition giebt, als wolle er angeben, nicht worin das Wesen der als Lust und Unlust bekannten Zustände bestehe, sondern in welchem Sinne er sich der Worte Lust und Unlust bedienen werde. Aus der Gleichsetzung der Lust mit vermehrter, der Unlust mit verminderter Vollkommenheit oder Wirkungsfähigkeit folgt nun, daß alle Lust ihrer Natur nach begehrt, alle Unlust verabscheut wird. Und wenn man den Begriff der Lust dahin erweitert, daß so genannt wird nicht bloß das Erleiden des Geistes, d. i. derjenige Zustand, den der Geist nicht durch sich allein, sondern unter Mitwirkung anderer ihn affizirender Dinge in sich hervorbringt, oder dessen inadäquate oder bloß partielle Ursache er ist (vergleiche oben S. 295), sondern auch das thätige Verhalten, wenn es die Bedeutung eines Ueberganges zu größerer Wirkungsfähigkeit hat, — nicht bloß der in einer passio, sondern auch der in einer actio bestehende Uebergang, so kann kein Wesen etwas Anderes begehren als eigene Lust und solches, wovon es meint, daß ihm Lust daraus erwachsen werde, und nichts Anderes verabscheuen als eigene Unlust und solches, was ihm Unlust im Gefolge zu haben scheint. Der Selbsterhaltungstrieb ist also einerlei mit dem Triebe nach Lust und der Scheu vor Unlust. Alle Lust- und Unlustgefühle aber beruhen auf Zuständen des Körpers; sie sind Vorstellungen, die zum Gegenstande den eigenen Körper im Zustande vermehrter oder verminderter Vollkommenheit oder Wirkungsfähigkeit haben.

Wenn die Lust die Vorstellung des Ueberganges zu größerer, die Unlust diejenige des Ueberganges zu geringerer körperlicher Vollkommenheit ist, so sind offenbar Lust und Unlust selbst Begehrungen, denn die Vorstellung der vermehrten oder verminderten körperlichen Vollkommenheit ist nothwendig auch Vorstellung von dem Streben des Körpers, seine Vollkommenheit zu vermehren und eine Verringerung derselben zu verhüten, und in dem Vorstellen dieses Strebens besteht das Begehren. Daß die Lust Objekt des Begehrens ist, widerspricht dem nicht, denn ist sie Vorstellung der vermehrten Vollkommenheit des Körpers, so ist sie, nach der allen Vorstellungen eigenen Natur, zugleich Vorstellung von der Vorstellung der vermehrten Vollkommenheit des Körpers, und so ist sie ihrer Natur nach sich selbst genießende Lust und sich selbst begehrendes Begehren. Umgekehrt ist auch nach Spinozas Begriffserklärung alles Begehren Fühlen von Lust und

Unlust, denn das Streben des Körpers, seine Vollkommenheit zu vermehren und die Verminderung derselben fernzuhalten, kann nicht vorgestellt werden, ohne daß die Vermehrung oder Verminderung der Vollkommenheit selbst vorgestellt wird. Ein Unterschied des Fühlens von Lust und Unlust und des Begehrens ergiebt sich aber, wenn man sich dieser Worte in dem herkömmlichen Sinne bedient. Denn alsdann wäre das Fühlen zu definiren als ein Vorstellen, welches einen gegenwärtig wirklich stattfindenden und das Begehren als ein solches, welches einen erst möglicherweise bevorstehenden Uebergang zu größerer oder geringerer körperlicher Vollkommenheit zum Inhalte hat.

Man darf wohl annehmen, daß Spinoza dieser Unterschied vorgeschwebt hat, als er die Lust, die Unlust und die Begierde als Arten der Affekte neben einander stellte. Sie seien, erklärt er, die einzigen primären Affekte, alle übrigen gehen aus ihnen hervor (d. h. seien theils besondere Arten, theils Verbindungen von ihnen). Die Affekte aber definirt er als diejenigen Affektionen des Körpers, durch welche die Wirkungsfähigkeit des Körpers selbst vermehrt oder vermindert, befördert oder beeinträchtigt wird, zusammen mit den Vorstellungen derselben (per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas). Daß es nach dieser Definition nur zwei primäre Affekte geben kann, Vorstellungen von vermehrter und solche von verminderter Wirkungsfähigkeit des Körpers, scheint Spinoza selbst bemerkt zu haben. Denn damit sie nicht bloß für die Lust und die Unlust, sondern auch für das Begehren zutreffe, giebt er ihr oder, genauer, der Definition desjenigen Affektes, der in einem Erleiden besteht (eine passio ist), am Schlusse seiner Ableitung der einzelnen Affekte einen Zusatz. Affectus, qui animi pathema dicitur, definirt er, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur, und bemerkt dazu, den Zusatz qua data etc. habe er gemacht, ut praeter laetitiae et tristitiae naturam, quam prima definitionis pars explicat, cupiditatis etiam naturam exprimerem. Daß der Zusatz diesen Zweck erfülle und die Eintheilung der primären Affekte in Lust, Unlust und Begierde einleuchtend mache, möchte freilich nicht leicht Jemand finden.

Unter einem anderen Gesichtspunkte theilt Spinoza die Affekte in Aktionen und Passionen ein. Die ersteren sind solche, deren adäquate oder totale Ursache der Mensch ist, in denen er sich also rein thätig verhält, die anderen solche, deren inadäquate oder bloß partielle Ursache der Mensch ist, oder die in ihm infolge der Einwirkung anderer Dinge auf ihn ent-

stehen, in denen er sich also leidend verhält. Die Aktionen sind demnach adäquate oder klare und bestimmte, die Passionen inadäquate oder verworrene Ideen. Diese haben ihren Ursprung in der Sinnlichkeit oder der Endlichkeit des Geistes oder der demselben anhaftenden Negation, jene in der Vernunft oder dem Positiven oder Realen, welches der Geist mit Gott gemein hat. Die beiden Eintheilungen der Affekte stehen zu einander in der Beziehung, daß die Gefühle der Lust und die Begehrungen theils Aktionen, theils Passionen, die Gefühle der Unlust aber sämmtlich Passionen sind, denn die Unlust ist eine Verminderung oder Beeinträchtigung der Kraft des Geistes und kann daher niemals aus der reinen Thätigkeit desselben entstehen.

6. Das Leben nach der Vernunft.

Nachdem Spinoza (im dritten Buche seines Werkes) die bemerkenswerthesten Unterarten der Affekte, z. B. Liebe, Haß, Bewunderung, Verachtung, Hoffnung, Furcht, Mitleid, Reue, Stolz, Wohlwollen, Geiz, Scham, Eifersucht, Zorn, Ehrgeiz, abgeleitet hat, wendet er sich (mit dem vierten Buche) zu der Aufgabe, die Vorschriften, welche die Vernunft für das Wollen und Handeln giebt, und das Verhältniß der Affekte zu denselben darzulegen.

Sofern unter Vernunft das Erkenntnißvermögen verstanden wird, stellt dieselbe für sich allein keine Forderungen an den Menschen. Ihre Forderungen haben das Begehren zur Voraussetzung. Sie sind Bestimmungen über das, was gut und was übel ist; was gut und was übel ist, aber hängt ab von dem Endziel unseres Begehrens; denn, sagt Spinoza, nicht begehren wir etwas, weil wir urtheilen, daß es gut sei, sondern umgekehrt urtheilen wir von etwas, daß es gut sei, weil wir es begehren. Die Forderungen der Vernunft sind demnach Sätze über das, was man thun und lassen muß, um des Ganzen, welches man um seiner selbst willen begehrt, möglichst vollständig theilhaftig zu werden, und das, was man verabscheut, so viel als möglich abzuwehren. Die Vernunft fordert also, so zu leben, wie es dem Selbsterhaltungstriebe entspricht. „Da die Vernunft, sagt Spinoza, nichts gegen die Natur fordert, so fordert sie von einem Jeden, daß er sich selbst liebe, das ihm Nützliche, welches wahrhaft nützlich ist, suche und nach Allem, was den Menschen wirklich zu größerer Vollkommenheit führt, strebe, mit Einem Worte, daß er, soweit er in sich selbst ist, sein Sein zu erhalten trachte. Dies ist so nothwendig wahr, wie daß das Ganze größer als der Theil ist.“ „Einem Jeden ist es nach dem höchsten Rechte der Natur gestattet, zu thun, wovon er urtheilt, daß es ihm zum Nutzen gereichen werde.“

Nur soweit der Mensch sich durch die Vorschriften der Vernunft leiten läßt, ist er selbständig thätig, d. h. ist er totale oder adäquate Ursache; soweit sein Verhalten nicht durch die Vernunft oder, was dasselbe ist, durch adäquate Ideen, sondern durch die Sinnlichkeit oder inadäquate Ideen bestimmt ist, ist er von äußeren Dingen abhängig. In der Kraft zur selbstständigen Thätigkeit aber besteht nach Spinozas Definition die Tugend. Unter Tugend und unter Kraft, definirt er, verstehe ich dasselbe; die Tugend des Menschen ist die Wesenheit oder Natur des Menschen selbst, inwiefern er im Stande ist, Wirkungen hervorzubringen, die aus den bloßen Gesetzen seiner Natur verstanden werden können. Das Handeln nach den Vorschriften der Vernunft oder das durch adäquate Ideen (nämlich von dem, was nützlich und was schädlich ist, oder von dem, was zur Befriedigung des Triebes dient und was demselben entgegen ist) bestimmte Handeln ist also nach Spinoza einerlei mit dem tugendhaften. „Inwieweit, beweist er, der Mensch in seinem Verhalten dadurch, daß er inadäquate Ideen hat, also durch die Sinnlichkeit bestimmt wird, kann nicht gesagt werden, daß er aus Tugend handle; aus Tugend handelt er nur insoweit, als er sich durch Einsicht bestimmen läßt". „Das Handeln aus Tugend ist nichts Anderes in uns, als unter der Führung der Vernunft (ex ductu rationis) handeln, leben, sein Sein erhalten (diese drei Wörter bezeichnen dasselbe), und zwar so, daß es einem nur um den eigenen Nutzen zu thun ist." „Je mehr Jemand seinen Nutzen zu suchen, d. h. sein Sein zu erhalten bestrebt und vermögend ist, um so mehr ist er mit Tugend begabt, und inwieweit dagegen Jemand seinen Nutzen, d. h. die Erhaltung seines Seins, vernachlässigt, insoweit ist er ohnmächtig."

Die allgemeinste Vorschrift der Vernunft geht nun, wie Spinoza lehrt, dahin, daß wir nach keiner anderen Lust als derjenigen trachten, welche Aktion und nicht Passion ist. Dies ist aber die in der Thätigkeit der Vernunft bestehende. Denn unser positives Sein, dessen Erhaltung und Steigerung das Ziel unseres gesammten Begehrens ist, ist unser Handeln, soweit wir die adäquate Ursache desselben sind, oder soweit es aus den bloßen Gesetzen unserer Natur folgt, und dieses ist das Handeln der Vernunft. Soweit das, was in uns geschieht, nicht Wirkung der Vernunft ist, ist es nicht Handeln, sondern Leiden, und hat mithin nicht die Bedeutung einer Erhaltung des Positiven oder Realen in uns oder unserer Selbstständigkeit und Wirkungsfähigkeit. Offenbar besteht zwischen dieser Behauptung Spinozas und der anderen, nach welcher auch Passionen Lustgefühle, also Uebergänge zu größerer Vollkommenheit sein können, ein Widerspruch. Auch von der Lust, die den Charakter der Passion hat, giebt Spinoza zu, daß sie direkt, d. i., wenn sie nicht durch ein mit ihr verknüpftes Uebel überwogen werde oder den Gewinn eines größeren Gutes

hindere, etwas Gutes sei, und allgemein sagt er von den Passionen, daß sie sowohl gut als auch übel sein können, während die Aktionen immer gut seien. Wenn dem aber so ist, so schreibt die Vernunft, die nichts gegen die Natur fordert, vielmehr dazu anhält, daß man nichts unterlasse, dem Ganzen des natürlichen Begehrens Befriedigung zu verschaffen, nicht vor, nur nach der aktiven Lust zu trachten.

Die Vorschrift, nur nach der in Aktionen bestehenden Lust zu streben, ist nach der Auffassung Spinozas näher gleichbedeutend mit der, sich nichts Anderes als den Fortschritt in der Vernunfterkenntniß, der Erkenntniß durch adäquate Ideen, angelegen sein zu lassen. Denn die Aktionen sind Vernunftthätigkeiten, und umgekehrt sind alle Vernunftthätigkeiten Aktionen, die Thätigkeit der Vernunft aber besteht einzig im Erkennen. „Was wir aus der Vernunft erstreben, sagt er, ist nichts Anderes als Erkennen, und von nichts Anderem urtheilt der Geist, soweit er sich der Vernunft bedient, daß es ihm nützlich sei, als von dem, was zur Erkenntniß führt.“ „Von nichts Anderem wissen wir gewiß, daß es etwas Gutes oder Uebles sei, als von demjenigen, was in Wahrheit zur Erkenntniß führt oder was uns am Erkennen hindern kann.“ Nun ist das Höchste, was der Geist erkennen kann, Gott, das absolut unendliche Wesen, ohne welches nichts sein und nichts erkannt werden kann. „Daher ist das höchste Gut des Geistes die Erkenntniß Gottes, und darin besteht die höchste Tugend des Geistes, Gott zu erkennen.“ „Im Leben ist es vorzüglich nützlich, unser Erkenntnißvermögen oder unsere Vernunft, soviel wir können, zu vervollkommnen, und darin allein besteht das höchste Glück oder die Seligkeit des Menschen. Denn die Seligkeit ist nichts Anderes als der Friede des Gemüthes, der aus der intuitiven Erkenntniß Gottes entspringt. Und das Erkenntnißvermögen vervollkommnen ist nichts Anderes, als Gott und die Attribute Gottes und was er aus der Nothwendigkeit seiner Natur thut, erkennen. Deshalb ist der Endzweck des Menschen, der sich von der Vernunft leiten läßt, d. h. sein höchstes Begehren, mit dem er alles andere Begehren zu beherrschen sich bemüht, dasjenige, welches ihn treibt, sich und alle Dinge, die seiner Erkenntniß zugänglich sind, in adäquater Weise zu begreifen.“

Mit der Lehre, daß das Gute in der Vernunfterkenntniß bestehe, stimmt es durchaus überein, wenn Spinoza von der Tugend sagt, sie sei um ihrer selbst willen begehrenswerth, und etwas Vortrefflicheres und uns Nützlicheres als sie, um deswillen man nach ihr streben müßte, gebe es nicht, und von der Glückseligkeit, sie sei nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst. Denn unter Tugend versteht er ja nichts Anderes als die Macht des Menschen, durch welche er Wirkungen hervorbringt, deren adäquate Ursache er ist, diese Macht aber oder dieses Ver-

mögen der Aktionen besitzt der Mensch lediglich, inwiefern er in vollkommener Weise erkennt. Man kann daher dem Allgemeinsten, was die Vernunft uns vorschreibt, in seinem Sinne auch den Ausdruck geben, daß wir nach nichts Anderem streben sollen als nach der Tugend.

Aus den näheren, die Vorschriften der Vernunft oder die Bestimmungen derselben über das, was gut und was übel ist, betreffenden Ausführungen Spinozas ist hervorzuheben, daß nach ihnen derjenige, der sich durch die Vernunft leiten läßt, wohlthätig ist und sich angelegen sein läßt, sich seine Mitmenschen durch Freundschaft zu verbinden. Das Endziel des Begehrens sowohl desjenigen, der ex ductu rationis, als auch desjenigen, der ex ductu imaginationis lebt, sowohl des Weisen als auch des Thoren, ist allerdings lediglich das eigene Wohl, aber eben die Rücksicht auf das eigene Wohl erheischt es, auch auf das der Mitmenschen bedacht zu sein. „Denn, meint Spinoza, nichts ist dem Menschen nützlicher als der Mensch; nichts können die Menschen wünschen, was für die Erhaltung ihres Seins werthvoller wäre, als daß alle Menschen in Allem so zusammenstimmen, daß die Geister Aller sich gleichsam zu Einem Geiste und die Körper zu Einem Körper zusammensetzen, und daß Alle, soweit sie können, zugleich ihr eigenes Sein zu erhalten trachten und den gemeinsamen Nutzen Aller suchen. Hieraus folgt, daß die Menschen, die von der Vernunft beherrscht werden, d. h., die von der Vernunft geleitet ihren Nutzen suchen, nichts für sich erstreben, wovon sie nicht wünschen, daß es auch den übrigen Menschen zu Theil werde.“ Also nicht aus uneigennütziger Liebe, aus Mitleid und Mitfreude, übt nach Spinoza der Weise die Tugend des Wohlthuns, sondern lediglich aus Berechnung. „Das Mitleid, behauptet er, ist bei einem Menschen, der ex ductu rationis lebt, an sich übel und nutzlos. Denn es ist Unlust. Das Gute aber, was aus demselben folgt, daß wir nämlich den Menschen, dessen uns jammert, von seinem Elende zu befreien suchen, begehren wir aus der bloßen Vorschrift der Vernunft zu thun.“ Er fügt indessen hinzu: „Ich rede hier ausdrücklich nur von dem Menschen, der ex ductu rationis lebt. Denn wer sich weder durch die Vernunft noch durch Mitleid bewegen läßt, Anderen hülfreich zu sein, der wird mit Recht unmenschlich genannt, denn er scheint dem Menschen unähnlich zu sein.“ Der Anerkennung der Pflicht des Wohlthuns entsprechend theilt Spinoza die aktiven oder mit der Vernunfterkenntniß zusammenfallenden Affekte insofern, als sie Begehrungen sind, in zwei Klassen ein, diejenigen, welche in der Herzhaftigkeit (animositas), und diejenigen, welche in der Großmuth (generositas) befaßt sind. „Alle Affekte, erklärt er, die aus Affekten folgen, welche auf den Geist insofern, als er erkennt, bezogen werden, rechne ich zur Tapferkeit (fortitudo), die ich in die Herzhaftigkeit und Großmuth theile. Denn unter Herzhaftigkeit verstehe ich das Begehren, vermöge dessen

Jemand bloß der Vorschrift der Vernunft wegen sein Sein zu erhalten trachtet, unter Großmuth aber das Begehren, vermöge dessen Jemand bloß der Vorschrift der Vernunft wegen anderen Menschen zu helfen und sie sich durch Freundschaft zu verbinden trachtet. Daher rechne ich diejenigen Aktionen, die bloß auf den Vortheil des Handelnden zielen, zur Herzhaftigkeit und diejenigen, die auch auf das Wohl eines Anderen zielen, zur Großmuth. Demnach sind Selbstbeherrschung, Mäßigkeit, Geistesgegenwart in Gefahren u. s. w. Arten der Herzhaftigkeit, Bescheidenheit aber, Nachsichtigkeit u. s. w. Arten der Großmuth."

Noch mögen aus Spinozas Beschreibung des vernünftigen Lebens folgende charakteristische Sätze angeführt werden: Das, was den menschlichen Körper in die Verfassung bringt, daß er auf vielfache Weise affizirt werden kann, oder was denselben fähig macht, auf vielfache Weise die Außendinge zu affiziren, ist dem Menschen nützlich, das Gegentheil schädlich. Was dazu führt, daß die Menschen eine allgemeine Gesellschaft bilden, oder was bewirkt, daß die Menschen einträchtig leben, ist nützlich; schädlich dagegen, was der Zwietracht den Eingang in den Staat öffnet. Der Haß kann niemals gut sein. Wer der Vernunft gemäß lebt, ist bestrebt, soviel er kann, Haß, Zorn, Verachtung u. s. w. mit Liebe oder Großmuth zu vergelten. Die Demuth ist keine Tugend oder hat ihren Ursprung nicht in der Vernunft. Die Reue ist keine Tugend oder hat ihren Ursprung nicht in der Vernunft, sondern derjenige, der eine That bereut, ist doppelt elend und ohnmächtig. Die Ruhmliebe widerstreitet der Vernunft nicht, sondern kann ihren Ursprung in derselben haben. Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod, und seine Weisheit ist Betrachtung nicht des Todes, sondern des Lebens. Der freie Mensch, der unter Unwissenden lebt, sucht, soviel er kann, deren Wohlthaten von sich abzuwenden. Der freie Mensch handelt niemals hinterlistig, sondern immer redlich. Der Mensch, den die Vernunft leitet, ist unter den Gesetzen des Staates freier als in der Einsamkeit, wo er sich nur nach sich selbst zu richten braucht.

In welchem Maße sich ein Mensch durch die Vernunft, in welchem durch die verworrenen Vorstellungen der Sinnlichkeit leiten läßt, überhaupt sein Thun und Lassen, hängt nach Spinoza von seinem Willen nur insofern ab, als es von seinen Affekten, welche die bestimmten Weisen seines Wollens sind, und dem Verhältnisse der Stärke derselben abhängt. Ein Wollen, welches neben den Affekten hergehend Handlungen hervorbrächte, oder ein solches, welches, ohne selbst Affekt zu sein, in die Affekte eingriffe und auf diese Weise das Handeln bestimmte, giebt es nicht. Die Affekte jedes Menschen aber sind, wie aus den vorhergehenden Theilen des spinozistischen Systems bekannt ist, Wirkungen seiner Natur und der ihn affizirenden Außendinge und gehen mit Nothwendigkeit aus ihren Ursachen hervor.

Darum glaubt Spinoza die Begriffe des Löblichen und des Tadelnswerthen der Schuld und des Verdienstes, des Ehrenhaften und des Schändlichen, des Gerechten und des Ungerechten, die, wie er meint, ihren Ursprung in dem Wahne der Menschen, frei zu sein, haben, zu denjenigen rechnen zu müssen, denen, wie Ordnung, Verwirrung, Schönheit, Häßlichkeit, Gesundheit, Krankheit, Gedeihen, Verderbniß, nichts in den Dingen, auf die sie bezogen werden, entspricht (vergleiche oben S. 296). Er hält es dementsprechend für die Aufgabe des Ethikers, die Handlungen der Menschen mit demselben Gleichmuthe zu betrachten, wie die Vorgänge der Natur, und unter demselben Gesichtspunkte, nämlich als Wirkungen, die mit Nothwendigkeit aus ihren Ursachen hervorgehen. „Die Meisten, sagt er in der Einleitung des ethischen Theiles seines Werkes, welche über die Affekte und die menschliche Lebensweise geschrieben haben, scheinen nicht über natürliche Dinge, die dem allgemeinen Gesetze der Natur folgen, zu handeln, sondern über Dinge, die außerhalb der Natur liegen ..... Als die Ursache der menschlichen Ohnmacht und Unbeständigkeit betrachten sie nicht die allgemeine Macht der Natur, sondern ich weiß nicht welchen Fehler der menschlichen Natur, die sie deshalb beweinen, belachen, verachten, oder, wie es meistens der Fall ist, verabscheuen. . . . Denen, welche die Affekte und Handlungen der Menschen lieber verabscheuen oder belachen als begreifen wollen, wird es ohne Zweifel wunderlich vorkommen, wenn ich mich anschicke, über die Laster und Thorheiten der Menschen nach geometrischer Methode zu handeln und das zum Gegenstande sicherer Beweise zu machen, über dessen Unvernünftigkeit, Eitelkeit und Abscheulichkeit sie sich ereifern. Aber dies ist meine Methode. Nichts geschieht in der Natur, was auf einen Fehler derselben zurückgeführt werden könnte; denn die Natur ist immer dieselbe und überall die Eine, immer und überall gleich tüchtig und mächtig, d. h., die Gesetze, denen gemäß Alles geschieht und aus der einen Gestalt in die andere verwandelt wird, sind überall und immer dieselben; und so muß auch die Methode. die Natur von Dingen irgend welcher Beschaffenheit zu erkennen, stets eine und dieselbe sein, nämlich die der Erklärung durch die allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur. Auch die Affekte des Hasses, des Zornes, des Neides u. s. w. folgen, wenn sie betrachtet werden, wie sie an sich selbst sind, aus derselben Nothwendigkeit und Macht der Natur wie die übrigen einzelnen Erscheinungen; und daher müssen sich bestimmte Ursachen finden lassen, aus denen sie begriffen werden, und haben sie bestimmte Eigenthümlichkeiten, die unserer Erkenntniß ebenso würdig sind wie diejenigen irgend eines anderen Gegenstandes, an dessen bloßer Erforschung wir uns erfreuen. Demnach werde ich über die Natur und die Kräfte der Affekte und die Macht, die der Geist über sie hat, nach derselben Methode handeln, nach der ich im Vorstehenden über Gott und den Geist

gehandelt habe, und die menschlichen Handlungen und Begehrungen werde ich ebenso betrachten, als handelte es sich um Linien, Flächen oder Körper."

Eine Reihe von Lehrsätzen Spinozas bezieht sich nun darauf, in welchem Maße der Mensch nach den Gesetzen und Regeln der Natur den Passionen unterworfen ist, also ex ductu imaginationis lebt, oder auf die Ohnmacht des Menschen in der Mäßigung und Bezwingung der Passionen oder die menschliche Knechtschaft, eine andere Reihe auf die Macht, die der Geist durch seine Aktionen oder durch seine Vernunfterkenntniß den Passionen gegenüber besitzt, oder die menschliche Freiheit. Jene bilden den Anfang des vierten Buches der Ethik, welches sich danach den Titel de servitute humana seu de affectuum viribus giebt (wo affectuum ungenau für passionum steht), diese den Anfang des fünften Buches, dessen Titel de potentia intellectus seu de libertate humana lautet. (Zwischen beiden stehen die den weiteren Inhalt des vierten Buches bildenden Bestimmungen über die Lebensweise dessen, der sich von der Vernunft leiten läßt oder über den Gegensatz des Guten und des Ueblen in Beziehung auf die verschiedenen Arten der Affekte.)

Eine völlige Befreiung aus der Knechtschaft der Passionen ist nach Spinoza für keinen Menschen möglich. Nicht nur, daß Jedem, da er als ein Theil der Natur Veränderungen erleiden muß, deren adäquate Ursache er nicht ist, nothwendig Passionen der Lust, der Unlust und des Begehrens entstehen, und daß Jeder der Gefahr ausgesetzt ist, von Passionen ergriffen zu werden, welche durch die Macht seiner Vernunfterkenntniß oder seiner Aktionen nicht beseitigt werden können und ihm daher hartnäckig anhaften: es ist auch (dies scheint wenigstens Spinozas Meinung zu sein) Niemand, selbst der am weitesten in der Vernunfterkenntniß Fortgeschrittene, im Stande, allen Begierden, die ihm entstehen können, so weit zu widerstehen, daß niemals das ovidische video meliora proboque, deteriora sequor für ihn zuträfe. Der Weise, der sich nur durch die Vernunft leiten läßt, ist ein Ideal (naturae humanae exemplar).

Die Vernunft kann nur dadurch etwas gegen die Passionen ausrichten, daß ihre Erkenntnisse selbst Affekte, nämlich Aktionen sind. Ein Affekt, lehrt Spinoza, kann überhaupt nur durch einen entgegengesetzten und stärkeren Affekt bezwungen oder beseitigt werden, die Erkenntniß des Guten und Ueblen kann daher nicht, inwiefern sie als wahr, sondern nur inwiefern sie als ein Affekt betrachtet wird, einen Affekt bezwingen. Seine Beschreibung der Art, wie die Vernunft die Passionen überwindet, scheint indessen mit diesem Satze nicht ganz übereinzustimmen. Die Macht der Vernunft über die Passionen soll nämlich zunächst darauf beruhen, daß sie die Passionen und deren äußere Ursachen selbst zum Gegenstande der Erkenntniß machen kann. Denn ein Affekt, der eine Passion sei, höre auf, eine Passion zu sein,

sobald der von ihm Ergriffene zu einer klaren und bestimmten Vorstellung von ihm gelange. Insbesondere verschwinde eine Passion als solche oder werde doch gemildert, so daß man weniger von ihr leide, wenn man die Dinge und Ereignisse, durch die sie hervorgebracht worden sei, in ihrer Nothwendigkeit erkenne. Inwieweit der Geist, behauptet ein Lehrsatz, die Nothwendigkeit aller Dinge einsieht, insoweit hat er größere Macht über die Affekte oder leidet er weniger von ihnen. Und je mehr, heißt es weiter, die allgemeine Erkenntniß, daß alle Dinge nothwendig sind, in der Betrachtung des Einzelnen ausgeführt wird, um so größer ist die Macht, welche sie dem Geiste den Affekten gegenüber verleiht. „Dies wird auch durch die Erfahrung bestätigt. Denn wir sehen, daß die Traurigkeit Jemandes über einen Verlust sich mildert, sobald er erwägt, daß sich das Verlorene auf keine Weise hätte bewahren lassen. So sehen wir, daß Niemand ein Kind darum bedauert, daß es nicht reden, gehen, nachdenken kann und so viele Jahre hindurch gleichsam, ohne sich seiner bewußt zu sein, dahinlebt. Wenn dagegen die meisten Menschen erwachsen zur Welt kämen und nur der Eine oder der Andere als Kind, dann würde Jeder die Kinder bedauern, weil er dann die Kindheit nicht als eine natürliche und nothwendige Sache, sondern als ein Versehen oder einen Fehler der Natur betrachten würde." Ohne Zweifel war es nicht Spinozas Meinung, daß der Mensch am besten thue, den Uebeln, denen er ausgesetzt sei, indem, wie er sagt, seine Macht von derjenigen der äußeren Ursachen unendlich übertroffen werde, einfach stillzuhalten, da eine Bekämpfung derselben aussichtslos sei. Aber die Verbesserung des menschlichen Looses, welche äußere Handlungen herbeizuführen vermögen, schien ihm doch geringfügig zu sein gegenüber derjenigen, die der Mensch durch den Gleichmuth in Glück und Unglück und die Kraft des Duldens und Entsagens, welche aus der philosophischen Erwägung der Nothwendigkeit alles Seins und Geschehens erwachsen, gewinnen könne.

Die Macht der Vernunft über die Passionen, welche darauf beruht, daß die Erkenntniß der Nothwendigkeit alles Seins und Geschehens ruhige Ergebung in die Uebel, von denen wir betroffen werden, und damit Erhebung über dieselben zur Folge hat, ist nicht die einzige. Die Vernunft befreit den Geist auch durch die Befriedigung und Glückseligkeit, die sie ihm in der adäquaten Erkenntniß, darin er sich selbst und alle Dinge als Theile und Wirkungen Gottes begreift, unmittelbar gewährt. Denn je mehr der Geist erkennt und im Erkennen sich seiner Macht freut, desto mehr verdrängt das Verlangen nach Erkenntniß alles andere Begehren, ein desto größerer Theil des Geistes wird nicht mehr von den Affekten, die unserer Natur entgegengesetzt und also übel sind, berührt. Nicht erfreuen wir uns, heißt es im letzten Lehrsatze der Ethik, der Glückseligkeit, weil

wir unsere Begierden im Zaume halten, sondern umgekehrt: weil wir uns der Glückseligkeit erfreuen, können wir unsere Begierden im Zaume halten.

Mit dem Nachweise, was die Vernunft gegen die Affekte vermöge, verbindet Spinoza (im letzten Buche der Ethik) eine Betrachtung über die Glückseligkeit, welche die Vernunfterkenntniß gewährt. Der Friede der Seele (acquiescentia), zeigt er, der aus der Vernunfterkenntniß und in der vollkommensten Weise aus der intuitiven Erkenntniß Gottes (vergleiche oben S. 329) entspringt, nimmt, indem wir in Gott die Ursache erkennen, der wir ihn verdanken, nothwendig die Gestalt der intellektuellen Liebe zu Gott (amor dei intellectualis) an. In der intellektuellen Liebe zu Gott besteht also unser Heil und unsere Glückseligkeit oder Freiheit. Diese intellektuelle Liebe des Menschen zu Gott ist die Liebe, mit der Gott insofern, als er durch den menschlichen Geist dargestellt wird, sich selbst liebt, also ein Theil der unendlichen intellektuellen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. Gott liebt aber sich selbst, weil er, wenn ihm auch die Passionen der Lust und der Unlust fremd sind, sich doch seiner unendlichen Vollkommenheit erfreut und sich selbst als die Ursache dieser Freude vorstellt. Hieraus folgt, daß Gott auch die Menschen liebt, jedoch nur insofern, als er sich selbst liebt, nicht in der Weise, in welcher die Menschen diejenigen lieben, die sie als Ursachen ihrer Lust betrachten. Die intellektuelle Liebe des Menschen zu Gott kann weder durch Neid noch durch Eifersucht befleckt werden; vielmehr fühlen wir uns um so mehr von ihr ergriffen, je mehr Menschen wir als durch dasselbe Band der Liebe mit Gott verbunden vorstellen. —

In die Lehre von der Glückseligkeit in der intellektuellen Liebe Gottes hat Spinoza noch den Nachweis einer gewissen Unsterblichkeit hineingeflochten. Die Grundlage desselben bildet, soviel sich aus seiner kurzen und dunkelen Fassung ersehen läßt, die ganz neue und schwerlich mit den ersten Büchern der Ethik, insbesondere der Unterscheidung der unendlichen und der endlichen Modi, vereinbare Behauptung, daß jeder einzelne menschliche Körper zwar nicht als wirklich existirendes Ding, wohl aber nach seiner Wesenheit (welche nicht wie diejenige Gottes die wirkliche, sondern nur die mögliche Existenz einschließt) gleich den unendlichen Modis unmittelbar die absolute Natur Gottes zur Ursache habe, und daß also die individuelle Wesenheit jedes menschlichen Körpers, oder daß jeder menschliche Körper, inwiefern er nur als ein mögliches Ding gedacht werde, ebenso ewig sei wie Gott selbst. Hieran schließt sich die Folgerung, daß die ewige Wesenheit jedes menschlichen Körpers von Gott ewig vorgestellt wird, oder daß zur ewigen Natur Gottes alle Vorstellungen gehören, welche einen menschlichen Körper, der wirklich existirt oder zu irgend einer Zeit existirt hat oder existiren wird, insoweit zum Gegenstande haben, als derselbe ein möglicher Körper ist; denn in Gott

giebt es nothwendig eine Vorstellung nicht bloß von seiner Wesenheit, sondern auch von Allem, was aus seiner Wesenheit folgt. Mit dieser Folgerung wird endlich der Satz verbunden, daß die Vorstellung, die einen menschlichen Körper bloß hinsichtlich seiner Wesenheit zum Gegenstande hat, in derjenigen enthalten ist, die denselben Körper als wirklich existirenden zum Gegenstande hat, also in derjenigen, die den zu diesem Körper gehörenden Geist ausmacht, woraus sich unmittelbar ergiebt, daß jeder menschliche Geist insoweit, als er die Idee der Wesenheit seines Körpers ist, unsterblich ist, während er insoweit, als er die Idee eines wirklich existirenden Körpers ist, mit diesem Körper zu Grunde geht. Man sieht, daß die Eigenthümlichkeit des Menschen bei diesem Beweise gar nicht in Betracht kommt. Genau in derselben Weise wie die Unsterblichkeit des Menschen hätte Spinoza daher auch die der Thiere und überhaupt aller individuellen Dinge, die ganz einfachen nicht ausgenommen, beweisen können. Jeder individuelle Körper ist seiner Wesenheit nach oder als möglicher Körper ewig, es giebt also von der Wesenheit eines jeden eine ewige Idee in Gott; die Idee der Wesenheit eines Körpers aber bildet so zu sagen den Kern der Idee, welche den mit diesem Körper verbundenen Geist ausmacht, mithin gehört zu dem Geiste jedes Körpers etwas, was nicht bloß wie der Körper ewig möglich, sondern ewig wirklich ist.

Nur, was im Geiste insofern ist, als er die Idee der Wesenheit ist, in der die ewige Möglichkeit des Körpers besteht, ist unvergänglich; Alles, was ihm nur durch seine Verbindung mit dem wirklich existirenden Körper zukommt, verschwindet, wenn diese Verbindung aufhört. Zu dem Letzteren gehören, wie Spinoza ausdrücklich bemerkt, alle aus der Sinnlichkeit (imaginatio) entspringenden Vorstellungen, also sowohl die gleichgültigen inadäquaten Ideen als auch die Passionen, und mit ihnen das Gedächtniß, denn die Vorstellungen des Gedächtnisses haben den Körper insofern zum Gegenstande, als die Einwirkungen, die er erfahren hat, Spuren in ihm hinterlassen haben. Selbst als Dauern oder anfangs- und endloses Sein in der Zeit sollen wir die Ewigkeit des Geistes nicht denken. Dauer, sagt er, schreiben wir dem menschlichen Geiste nur insofern zu, als er die wirkliche Existenz des Körpers, die sich als Dauer darstellt und als Sein in der Zeit bestimmt werden kann, ausdrückt. Die Ewigkeit hat nach ihm überhaupt unmittelbar nichts mit der Zeit zu thun. Ewigkeit bedeutet ihm das Verhältniß dessen, was aus dem bloßen Begriffe einer Sache folgt, zu diesem Begriffe, oder dessen, was durch die bloße Wesenheit einer Sache gewirkt wird, zu dieser Wesenheit, z. B. das Verhältniß der Eigenschaft der Dreiecke, daß ihre Winkelsumme zwei Rechte beträgt, zu dem Begriffe oder der Wesenheit des Dreiecks; und dieses Verhältniß, sagt er, kann nicht durch Dauer und Zeit deutlich gemacht werden, auch wenn

die Zeit als anfangs- und endlos gedacht wird. Die Dinge sub specie aeternitatis (unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit) betrachten, heißt nach ihm von der Beziehung ihrer Existenz auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort absehen und sie als etwas betrachten, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes folgt. Obwohl einige seiner Aeußerungen, wörtlich verstanden, dagegen sprechen würden, ist doch wohl anzunehmen, daß Spinoza nicht gemeint habe, der Geist sei nur während seiner Verbindung mit dem Körper in der Zeit, er sei nicht vor dem Körper gewesen obwohl er nicht mit demselben entstanden sei, und er überdauere ihn nicht, obwohl er nicht mit ihm zu Grunde gehe, sondern etwas von ihm zurückbleibe. Er hat wohl nur einschärfen wollen, daß, wenn das Dasein eines ewigen Wesens auch Dasein zu jeder Zeit sei, doch der Begriff der Ewigkeit ein anderer als der der unbegrenzten Dauer sei, indem sich auch ein nicht ewiges, d. i. nicht direkt aus der absoluten Nothwendigkeit der Natur Gottes folgendes Wesen denken lasse, dessen Existenz ohne Grenzen in der Zeit sei, ferner, daß wir bei der Beschränktheit unseres Vorstellungsvermögens den Geist, sobald wir ihn als zeitlich existirenden vorstellen, nicht umhin können, als Geist eines wirklich existirenden Körpers vorzustellen.

Als etwas, was vom Geiste zurückbleibe, giebt Spinoza das Vermögen zu der dritten Art der Erkenntniß, der intuitiven, und der aus ihr entspringenden Liebe zu Gott an. Denn durch seine Verbindung mit dem Körper habe der Geist nur die Fähigkeit, die Dinge in Beziehung auf die Zeit aufzufassen; das Vermögen, die Dinge sub specie aeternitatis zu denken, komme ihm nur insofern zu, als er die Wesenheit seines Körpers sub specie aeternitatis auffasse oder die Idee der ewigen Wesenheit seines Körpers sei, also nur insofern, als er selbst ewig sei. Nach dem Zusammenhange der Lehre Spinozas muß dieses Vermögen dem Geiste nicht bloß des Menschen, sondern jedes Dinges zukommen, nur dem einen Dinge in höherem, dem anderen in geringerem Grade. Gradunterschiede desselben überhaupt erkennt auch Spinoza ausdrücklich an. Ferner kann dasselbe nie ganz ohne wirkliche Bethätigung sein, denn bloße Vermögen giebt es nach Spinoza überhaupt nicht. Es muß also jedes Wesen zu jeder Zeit die intuitive Erkenntniß Gottes und die intellektuelle Liebe wenigstens im Keime besitzen. Hiermit stimmt es überein, wenn Spinoza von der intuitiven Erkenntniß und der intellektuellen Liebe selbst sagt, daß sie ewig seien. Daß die intellektuelle Liebe einen Anfang habe, erklärt er, habe er nur fingirt. Wie sich ein, bald mehr, bald weniger kräftiger Keim dieser Vollkommenheiten und wie die Entwickelung des Keimes, die doch wohl durch die Eindrücke der Sinnlichkeit herbeigeführt werden müßte, denken lassen, würde Spinoza freilich schwerlich haben erklären können, ohne mit den Grundlagen seines Systems in Widerspruch zu gerathen. —

Von einer Darstellung der Staats- und Rechtslehre, welche Spinoza den Andeutungen der Ethik entsprechend in dem tractatus politicus ausgeführt, jedoch nicht ganz vollendet hat, muß hier abgesehen werden. Es mag nur bemerkt werden, daß er die Ansicht Hobbes von dem Ursprunge des Staates aus dem bellum omnium contra omnes des Naturzustandes und von der erst durch das Staatsgesetz herbeigeführten Entgegensetzung von Recht und Unrecht theilt, jedoch von diesen Voraussetzungen aus zu einer wesentlich anderen Abgrenzung der der Staatsgewalt und der den einzelnen Bürgern zustehenden Befugnisse gelangt, indem er fordert, daß die Gesetze die Freiheit der Letzteren nur in Bezug auf die äußeren Handlungen und auch hier nur so weit, als es im Interesse der Wohlfahrt Aller erforderlich sei, einschränken und auch für den Machthaber bindend seien.

III.

Locke und die Philosophie in England.

An der Fortbildung der philosophischen Erkenntniß in der mit Cartesius beginnenden Periode ihrer Geschichte hat auch England seinen Antheil. Die Schriften Bacos und Hobbes hatten dort nicht den Erfolg gehabt, den philosophischen Bestrebungen eine neue Richtung zu geben. Die Führung blieb vorerst in den Händen von Theologen, die unter den Einflüssen der Scholastik und des Platonismus der Uebergangszeit standen. Anfangs brachte auch die Lehre des Cartesius, obwohl sie Beachtung und Anerkennung fand, keine tiefere Einwirkung hervor. Gegen das Ende des Jahrhunderts aber eröffnete ein Werk, zu dem vorzugsweise die cartesianische Philosophie das Gedankenmaterial und die Anregung gegeben hatte, Lockes Versuch über den menschlichen Verstand, eine Reihe von Arbeiten, welche zu der in Holland und weiterhin in Deutschland sich vollziehenden Entwickelung der neueren Philosophie eine werthvolle und folgenreiche Ergänzung bilden sollten.

John Locke ist geboren 1632, also in demselben Jahre wie Spinoza. Auf der Universität zu Oxford bildete er sich zum Arzte aus. Sich später diesem Berufe zu widmen, fühlte er sich jedoch nicht körperlich rüstig genug. Die Beschäftigung mit der Philosophie wurde ihm durch seine den scholastischen Traditionen folgenden Oxforder Lehrer verleidet, bis er die Schriften des Cartesius kennen lernte, die ihn durch ihre Sachlichkeit und Klarheit und durch die Bedeutung der in ihnen verhandelten Fragen fesselten. Die Lebensschicksale Lockes sind eng verflochten mit denjenigen des Staatsmannes Graf Shaftesbury. Viele Jahre hat er im Hause desselben gelebt als Erzieher seines Sohnes und später seines Enkels, ärztlicher Rathgeber und Vertrauter in privaten wie in politischen Angelegenheiten. Er

hat eine längere Verbannung seines Gönners getheilt und in den Jahren, in denen die politische Partei desselben, die Partei der Whigs, die Oberhand hatte, mehrere Staatsämter, die geringere Anforderungen an die Thätigkeit des Inhabers stellten, bekleidet. Gestorben ist er im Jahre 1704. — Der erste Entwurf des Versuches über den menschlichen Verstand (An essay concerning human understanding) fällt in das Jahr 1670; erschienen ist dieses Werk erst 1690. Andere Schriften Lockes beschäftigen sich mit der Politik, der Volkswirthschaft, der Religion, der Erziehung. Es mögen angeführt werden die Titel: Einige Gedanken über Erziehung; Ueber die Vernünftigkeit des Christenthums; Briefe für Toleranz.

Das Hauptwerk Lockes ist mit manchen Mängeln mehr äußerlicher Art behaftet. Die Darstellung ist über die Maßen weitschweifig und ermüdet durch zahlreiche Wiederholungen größeren Umfanges, gar sehr läßt es gute Ordnung vermissen, es ist oft nachlässig und ungenau im Ausdrucke, und nur geringe Sorgfalt verwendet es auf die Beobachtung der logischen Anforderungen an Begriffsbestimmungen, Eintheilungen und Unterscheidungen. Setzt man sich über diese Eigenthümlichkeiten hinweg, so wird man bei unparteiischer Erwägung den Ruhm, der ihm zu seiner Zeit zu Theil geworden ist, wenn auch vielleicht etwas übertrieben, doch im Ganzen nicht unbegründet, und die Geringschätzung, mit der die nach-kantische Periode der Geschichte der Philosophie vielfach über dasselbe geurtheilt hat, durchaus ungerechtfertigt finden. Was es bietet, ist freilich kein System der Philosophie noch auch nur die Grundlage eines solchen, sondern nur eine Mannigfaltigkeit von Betrachtungen, welche durch den Rahmen einer Erkenntnißlehre zusammengehalten werden und zum größten Theil einer populären Behandlung fähige Gegenstände betreffen. Aber es hat dabei die Vertrautheit mit einer Reihe von Fragen von fundamentaler Bedeutung erhöht und dieselben durch viele treffende Bemerkungen in ein helleres Licht gesetzt. Es hat lebhafte Anregung zu weiteren Untersuchungen gegeben und neue Gesichtspunkte dafür eröffnet. Die Zweifel, die es gegen Ansichten des gemeinen Menschenverstandes sowie gegen überlieferte Lehrmeinungen erhoben hat, haben Raum für neue Auffassungen schaffen helfen und lebenskräftigen alten eine schärfere Fassung und bessere Begründung zu geben angetrieben. So ist der Einfluß, den es ausgeübt hat, ein wohlverdienter, und mit Recht ist ihm unter den Werken, in denen der Fortschritt der philosophischen Erkenntniß sich darstellt, ein Platz in der ersten Reihe zuerkannt worden.

1. Der Ursprung der Vorstellungen.

Das erste Buch des Versuches über den menschlichen Verstand ist der Bekämpfung der Annahme angeborener Ideen und Wahrheiten gewidmet,

die Locke bei Cartesius und den Platonikern seiner Zeit fand. Eine angeborene Idee sowie eine solche Wahrheit, argumentirt er, wenigstens die Lehre des Cartesius völlig mißverstehend, müßte dem Geiste, dem sie angeboren wäre, auch von der Geburt an bekannt sein, denn wovon der Geist nichts weiß, das ist nicht im Geiste. Ideen aber und Wahrheiten, für welche dieses zuträfe, lassen sich nicht aufzeigen. Es trifft sogar für diejenigen Wahrheiten, die vorzugsweise für angeboren ausgegeben werden, am wenigsten zu, z. B. für die Sätze der Identität und des Widerspruches: „Was ist, das ist“ und: „Es ist unmöglich, daß dasselbige ist und zugleich nicht ist“, denn Kinder und ungebildete Leute wissen nichts von denselben. Diese und andere vorzugsweise für angeboren ausgegebene Sätze sind nicht einmal die am frühesten erkannten, denn z. B. weit früher, als daß überhaupt Verschiedenes nicht dasselbe ist, weiß das Kind, daß Wurmsamen und Aepfel nicht Senf und Zucker sind, oder daß die Amme nicht die Katze ist. Und wie mit den Wahrheiten verhält es sich auch mit den Ideen, die angeboren sein sollen, z. B. den Ideen der Identität, des Widerspruches, der Möglichkeit, der Unmöglichkeit. Das Kind gelangt weit früher als zu diesen zu den Ideen von Weiß und Schwarz, Süß und Bitter. Wird das Angeboren-sein gewisser Ideen und Wahrheiten in dem Sinne gemeint, daß die Seele die Fähigkeit besitze, dieselben zu erwerben, so sind Jedem alle Ideen, die er jemals besitzt, angeboren, denn bei allen muß dem Besitze die Fähigkeit, sie zu erwerben, vorausgegangen sein. Die beiden Gründe, die vorzugsweise für das Angeboren-sein beigebracht werden, daß nämlich bezüglich gewisser Sätze allgemeine Uebereinstimmung bestehe, und daß gewisse Sätze von Jedem, der sie höre und verstehe, alsbald ohne Beweis für wahr gehalten werden, sind nicht haltbar. Denn soweit in der That eine allgemeine Uebereinstimmung der Meinungen besteht, läßt sich dieselbe auch auf andere Weise erklären, und eine augenblickliche, keinen Beweis verlangende Zustimmung wird auch Sätzen, die niemals zu den angeborenen gerechnet sind, zu Theil, z. B. dem Satze: „Weiß ist nicht Schwarz“. — Locke wendet sich noch insbesondere gegen die Ansicht, daß die Vorstellung Gottes und die Grundsätze der Moral angeboren seien. Wenn, führt er aus, bei den meisten Völkern eine Gottesvorstellung angetroffen wird, so ist dies natürlich, da dieselbe jedem vernünftigen Wesen, wenn es ernstlich sein Nachdenken auf die sichtbaren Spuren der außerordentlichen Weisheit und Macht in den Werken der Schöpfung richtet, entstehen und sich wegen der Furcht und der Interessen, die sie in Begleitung hat, mit unwiderstehlicher Gewalt dem Verstande aufdrängen, sich tiefer einsenken und weiter ausbreiten muß. Was die Grundsätze der Moral anbetrifft, so wird die Behauptung, daß sie angeboren seien, durch die Thatsache widerlegt, daß sie bei den verschiedenen Völkern, insbesondere

wenn man die civilisirten mit den wilden vergleicht, sehr verschieden sind. Soweit aber Uebereinstimmung bezüglich derselben besteht, erklärt sich dies zur Genüge aus der Aehnlichkeit der Bedingungen und Verhältnisse, unter denen die Individuen die Glückseligkeit erstreben, und aus dem Einflusse, den die einmal herrschende Denkweise ausübt.

Das zweite Buch des Lockeschen Werkes sucht direkt nachzuweisen, daß die Quelle aller Vorstellungen die Erfahrung sei. Der Geist sei ursprünglich leer, gleich einem unbeschriebenen Blatte Papier, ohne alle Vorstellungen und alles Material, daraus er Vorstellungen bilden könnte; allen Inhalt des Vorstellens verdanke er der Erfahrung. Er unterscheidet aber zwei Arten der Erfahrung, die äußere oder die Sensation und die innere oder die Reflexion. Die erstere hat zum Gegenstande die Körper, welche auf unsere Sinne wirken, die andere ist das Bewußtsein, das der Geist von seinen eigenen Zuständen und Thätigkeiten hat. Die Sensation und die Reflexion sind also die einzigen Quellen, aus denen die Inhalte unserer Vorstellungen stammen; der Verstand kann Vorstellungen, deren Inhalte nicht unmittelbar durch die Sensation oder die Reflexion gegeben sind, nur dadurch hervorbringen, daß er aus den ihm durch diese Vermögen gegebenen Elementen Zusammensetzungen bildet. Aus der Sensation stammen z. B. die Ideen des Gelben, des Weißen, der Hitze, der Kälte, der Weichheit, der Härte, der Süßigkeit, der Bitterkeit, aus der Reflexion diejenigen des Wahrnehmens, des Denkens, des Zweifelns, des Glaubens, des Schließens, des Erkennens, des Wollens. Beispiele von Ideen, die uns sowohl durch die Sensation als auch durch die Reflexion zugeführt werden, sind die der Lust, der Unlust, der Kraft, der Existenz, der Einheit. Ueber die eigenthümliche Wahrnehmung, welche wir von dem eigenen Leibe haben, nicht indem wir ihn wie die anderen Körper mit dem Gesichtssinne, dem Tastsinne u. s. w. erfassen, sondern indem wir, ihm die Bedeutung des unserigen gebend, geistige Zustände, z. B. Empfindungen des Kalt-seins, des Warm-seins, des Berührt-werdens, oder Gefühle der Lust und der Unlust in ihn hineinlegen, und welche die Voraussetzung für das auf Gegenstände außerhalb des eigenen Leibes gerichtete Wahrnehmen bildet (da wir einen äußeren Gegenstand nicht anders vorstellen können, als indem wir ihn zu unserem Leibe in Beziehung setzen), — über diese, wie es scheint, die Eigenthümlichkeiten der Sensation und der Reflexion in sich vereinigende Wahrnehmung, deren Cartesius mehrfach, wenn auch ohne näher auf sie einzugehen, gedacht hatte, und in der Spinoza die Grundlage alles Vorstellens und Erkennens erblickt hatte, hat sich Locke nicht erklärt.

Der Begriff der Reflexion wird durch zwei Bemerkungen näher bestimmt. Nach der einen hat dieselbe mit der Sensation gemeinsam, ein bloßes Aufnehmen oder Empfangen zu sein, gleich dem Verhalten eines

Spiegels, wenn Bilder in ihm entstehen. Die Reflexion, meint Locke, sei etwas einem Sinne Aehnliches und könne innerer Sinn genannt werden. Die andere Bemerkung betrifft den Zusammenhang der Sensation und der Reflexion. Die letztere sei durch die erstere bedingt, denn so lange die Seele noch zu keinen sinnlichen Empfindungen gelangt sei, gebe es in ihr nichts, woran die Reflexion einen Inhalt finden könnte; die sinnlichen Empfindungen seien die ersten geistigen Vorgänge, auf die sich die Reflexion richten könne, und alle anderen haben dieselben zur Voraussetzung. Die vollständige Erfahrung entsteht also nach Locke aus einer zwiefachen Affektion. Zuerst wird die Seele mittelst der Organe des Leibes von äußeren Körpern sowie vom eigenen Leibe selbst affizirt und erhält dadurch Empfindungen oder Wahrnehmungen von Körpern; dann affizirt sie sich selbst und giebt sich dadurch Kunde von ihren Empfindungen oder äußeren Wahrnehmungen, so daß ihr Bilder von den Bildern, die sie dem äußeren Sinne verdankt, entstehen. Wie man aus einer Stelle eines späteren Abschnittes entnehmen kann, war Locke der Ansicht, daß man keine Wahrnehmung durch Sensation machen könne, ohne sich dessen durch Reflexion bewußt zu sein, und daß überhaupt kein Zustand des Geistes sich der Wahrnehmung durch Reflexion entziehen könne. „Das Bewußtsein, sagt er, ist unabtrennbar vom Denken und scheint mir wesentlich zu demselben zu gehören, indem es unmöglich ist, etwas mit dem Geiste zu erfassen (perceive), ohne zugleich zu erfassen, daß man es erfaßt. Wenn wir etwas sehen, hören, riechen, tasten, fühlen, überlegen oder wollen, so wissen wir, daß wir solches thun. So verhält es sich immer bei unseren gegenwärtigen Empfindungen und Vorstellungen, und dadurch ist ein Jeder in Beziehung auf sich selbst das, was er sein Selbst nennt." Wenn Locke demnach auch behauptet, daß dem Bewußtsein sein ganzer Inhalt durch die Sinne geliefert werde, so erkennt er doch andererseits an, daß das Bewußtsein als solches oder durch sich selbst einen gewissen Inhalt hat, nämlich sich selbst oder das Ich. Den Sinnen verdankt das Bewußtsein diesen Inhalt nur insofern, als es zum Dasein noch eines anderen Inhaltes bedarf, und dieser ihm nur durch die Affektion der Sinne entstehen kann, als es also ohne die Sinne auch nicht den Inhalt haben könnte, den es dadurch hat, daß es überhaupt Bewußtsein ist. Das Zugeständniß, daß das Bewußtsein durch sich selbst einen gewissen Inhalt hat, ist aber gleichbedeutend mit dem, daß es angeborene Ideen in dem Sinne, in welchem Cartesius sich dieses Ausdruckes bedient hatte, giebt.

Durch die Untersuchung der Vorstellungen hinsichtlich ihres Ursprungs wird Locke auch auf die Betrachtung des Verhältnisses geführt, in welchem dieselben zu den Dingen stehen, von denen sie in der Seele hervorgerufen werden. Doch beziehen sich seine Bemerkungen hierüber nur auf die aus

der Sensation stammenden Vorstellungen; von den aus der Reflexion stammenden setzt er stillschweigend voraus, daß die Bestimmtheiten, welche die Inhalte derselben bilden, zu der Zeit, da sie von der Seele wahrgenommen werden, derselben wirklich zukommen. Er entscheidet sich aber mit Cartesius dahin, daß den Körpern von den Eigenschaften, die wir an ihnen wahrnehmen, diejenigen wirklich zukommen und nur diejenigen, welche in der Vorstellung des Körpers als ausgedehnten Dinges enthalten sind, oder, wie er sie beschreibt, welche völlig unabtrennbar von dem Körper, gleichviel in welchem Zustande sich derselbe befindet, sind, welche der Körper in allen Veränderungen gegen alle Kräfte, die auf ihn einwirken können, bewahrt, welche die Sinne beständig in jedem Theilchen der Materie, das groß genug ist, um wahrnehmbar zu sein, antreffen, und welche der Geist als untrennbar auch von jedem Theilchen, das vereinzelt nicht mehr von den Sinnen erfaßt werden kann, vorstellt, nämlich Massigkeit (solidity), Ausdehnung, Gestalt, Beweglichkeit, Zahl. Die Vorstellungen der übrigen Eigenschaften, in denen die Körper den Sinnen erscheinen, der Farben, Töne, Geschmäcke u. s. w., erklärt er für Wirkungen, welche von unwahrnehmbaren materiellen Theilchen durch Stöße (denn das sei die einzige Weise, wie wir uns Einwirkungen von Körpern denken können) in uns hervorgebracht werden, und welche keine den Körpern wirklich zukommenden Eigenschaften abbilden. Die Vorstellungsinhalte der ersten Art nennt er primäre, die der anderen sekundäre Qualitäten. Gründe für die Annahme, daß jene den Dingen an sich zukommen, diese nicht, giebt er nicht an. Der Zweifel des Cartesius, ob überhaupt wirklich etwas außer uns existire, was irgendwie unseren sinnlichen Wahrnehmungen entspreche, beunruhigt ihn nicht.

Die weitschweifigen Erörterungen Lockes über die Entstehung der mannigfachen Arten der zusammengesetzten Vorstellungen aus einfachen und über die Bedeutung derselben, sowie über die dabei in Betracht kommenden Fähigkeiten und Thätigkeiten des Geistes können hier übergangen werden bis auf diejenigen, welche die Begriffe der Substanz und der Kraft betreffen.

Bezüglich des Begriffes der Substanz, sagt Locke, müsse er gestehen, daß wir denselben durch Sensation oder Reflexion weder haben noch haben können. Die Reflexion mache uns ebenso wenig mit der Substanz des Geistes, die das Denken, Erkennen, Zweifeln u. s. w. zu Accidentien habe, bekannt, wie die Sensation mit der der Körper, der die Ausdehnung, die Gestalt, die Massigkeit, die Bewegung inhäriren. Indessen will er diesen Begriff doch auch nicht für angeboren gelten lassen. Ueber die Entstehung desselben bemerkt er zunächst: der Geist, der durch die Sinne und durch die Reflexion mit einer großen Zahl einfacher Vorstellungen ausgerüstet sei, mache auch die Beobachtung, daß eine gewisse Anzahl von einfachen Vorstellungsinhalten immer mit einander verbunden seien, und nehme nun an,

daß dieselben zu einem einzigen Dinge gehören, und bezeichne diese Komplikation, als ob sie ein einfacher Vorstellungsinhalt sei, mit Einem Worte. Da wir uns nun, fährt er fort, nicht vorstellen können, wie diese einfachen Vorstellungsinhalte durch sich selbst subsistiren können, so gewöhnen wir uns, ein gewisses Substrat vorauszusetzen, in welchem sie subsistiren und aus welchem sie entstehen. Wenn nun die Vorstellung der Substanz auf einem anderen Wege als die übrigen in unseren Geist gekommen ist, so fehlt es ihr, wie Locke zeigt, dafür auch ganz und gar an Klarheit. Wir bezeichnen, sagt er, mit dem Worte Substanz nichts als bloß eine unbestimmte Annahme eines Etwas, von welchem wir nicht sagen können, was es ist, welches das Substrat oder die Unterlage derjenigen Ideen, die wir verstehen, sein soll, wovon wir aber keine besondere bestimmte, positive Vorstellung haben; ja eigentlich haben wir gar keine Vorstellung von der Substanz, sondern es wird nur allgemein von ihr so geredet, als hätten wir sie. Die Gültigkeit des Substanzbegriffes zieht Locke gleichwohl nicht in Zweifel. Es wäre unvernünftig, meint er, daraus, daß wir keine klare Vorstellung von der Substanz der Körper haben, zu schließen, es gebe eine solche nicht, und ebenso unvernünftig wäre der analoge Schluß, durch den das Dasein der Substanz des Geistes geleugnet würde. Auf der anderen Seite aber können wir nach ihm wegen der Unklarheit des Begriffes der Substanz auch aus der Verschiedenheit der Eigenschaften des Geistes und der Körper nicht auf die Verschiedenheit der geistigen und der körperlichen Substanz schließen; die Annahme, daß die Substanz, welche das Subjekt der geistigen Thätigkeiten ist, immateriell sei, kann nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. Zwar sei die Materie, führt er aus, soweit es auf ihre eigene Natur ankomme, offenbar ohne Empfindungen und Gedanken; ihre eigene Natur befähige sie zu nichts Anderem als zu Bewegungen und der Mittheilung der Bewegung durch den Stoß; aber es sei kein Widerspruch, anzunehmen, daß die göttliche Allmacht gewissen dazu eingerichteten Systemen materieller Theile die Fähigkeit zu geistigen Thätigkeiten gegeben habe; es sei für uns nicht unbegreiflicher, daß Gott, wenn es ihm sollte gefallen haben, der Materie zu ihrer eigenen Natur noch das Vermögen des Denkens, als daß er ihr eine andere Substanz mit diesem Vermögen hinzugefügt habe, — nicht unbegreiflicher, daß nach Gottes Anordnung in einem Körper Empfindungen entstehen, als daß ein Körper durch seine Bewegung in einer immateriellen Substanz Empfindungen hervorbringe. Daß Locke die Lehre des Cartesius von der Ausdehnung und dem Denken als Attributen, in denen das unveräußerliche Wesen der körperlichen und der geistigen Substanz bestehe, ablehnt, versteht sich hiernach von selbst. Es scheint ihm denkbar zu sein, daß ein Geist zeitweilig ohne Denken (Bewußtsein) sei. Auch die Untheilbarkeit der geistigen Substanz glaubt er bezweifeln zu dürfen. Er

hält es, darin mit Spinoza zusammentreffend, für möglich, daß einem und demselben Ich oder Selbstbewußtsein mehrere zu einem Systeme verbundene Substanzen zu Grunde liegen, und daß ein Wechsel dieser Substanzen stattfinde, während die Person dieselbe bleibe, sowie auch, daß umgekehrt dieselbe Substanz oder dasselbe System von Substanzen das Substrat für verschiedene aufeinander folgende Personen bilde. Verschiedene Substanzen, sagt er, können ebensowohl an demselben Bewußtsein betheiligt und durch dasselbe zu einer einzigen Person vereinigt sein, wie verschiedene Körper durch dasselbe Leben zu Einem Thiere, dessen Identität in dem Wechsel der Substanzen durch die Einheit des sich kontinuirlich fortsetzenden Lebens bewahrt bleibt; denn die Identität des Bewußtseins allein macht es, daß ein Mensch für sich selbst er selbst ist; nur davon hängt die persönliche Identität ab, mag das Bewußtsein nun mit einer einzigen individuellen Substanz verknüpft sein, mag es in einer Aufeinanderfolge mehrerer Substanzen sich fortsetzen.

Daß uns in der äußeren wie in der inneren Wahrnehmung ebenso wenig wie Substanzen Kraftthätigkeiten gegeben sind, ist Locke entgangen. Er rechnet den Begriff der Kraftthätigkeit (diesen meint er eigentlich, wo er von Kraft, power, redet) zu denjenigen, die uns sowohl durch Sensation als auch durch Reflexion entstehen. Die Vorstellung der passiven Kraft oder der Fähigkeit, Veränderungen zu empfangen, führt er aus, wird uns im Ueberfluß durch fast alle Arten von empfindbaren Dingen geliefert. Dagegen ist es mindestens zweifelhaft, ob uns die äußere Erfahrung auch aktive Kräfte, d. i. Fähigkeiten, Veränderungen hervorzubringen, kennen lehrt. Man kann nur sagen, daß der Geist, wo immer er eine Veränderung in der Körperwelt beobachtet, ebensowohl wie die Möglichkeit in dem betreffenden Dinge, die Veränderung anzunehmen, eine Kraft hinzudenken muß, welche dieselbe hervorzubringen im Stande ist. Ein Körper kann uns keine Vorstellung von dem Ursprunge einer Bewegung, von aktiver Kraft, zu bewegen, geben; denn wenn er in Bewegung gesetzt wird, so ist seine Bewegung eher ein Leiden als ein Thun, und wenn er selbst durch Stoß einen anderen in Bewegung setzt, so giebt er an diesen einen Theil der Bewegung ab, die er selbst von einem anderen empfangen hat, bringt also nicht Bewegung hervor, sondern überträgt sie nur, und demnach kann uns dieser Vorgang, der übrigens ebenso dunkel und unbegreiflich ist, wie die Bewegung, die unser Geist durch seine Gedanken in unserem Körper hervorbringt, nur eine Vorstellung von der Fortsetzung eines Erleidens, aber nicht von der Entwickelung einer Thätigkeit geben. Man darf auch vermuthen, daß die Körper gar keine andere Kraft haben als die passive des Bewegt-werdens. Doch wie dem auch sei, so liefert uns jedenfalls die Reflexion eine weit klarere Vorstellung der Kraft als die Sensation. Die

Erfahrung von dem, was in uns selbst vorgeht, giebt uns eine Vorstellung von dem Ursprunge der Bewegung; denn sie zeigt uns, daß wir durch bloßes Wollen, durch einen bloßen Gedanken des Geistes Theile unseres Körpers in Bewegung setzen können. Näher lehrt uns die innere Erfahrung zwei Kräfte kennen, die man sich aber nicht als reale Wesen in der Seele denken darf, den Willen, der die Glieder des Körpers zu bewegen vermag, und den Verstand, der das Vorstellen und Denken hervorbringt.

Auf den Begriff der Kraft gründet sich nach Locke der des Verhältnisses von Ursache und Wirkung. Er widmet demselben nur wenige Bemerkungen, aus denen aber hervorgeht, daß er unter Ursache nicht, wie Spinoza, etwas, dessen Erkenntniß der Grund einer anderen, und unter Wirkung nicht etwas, dessen Erkenntniß die Folge einer anderen ist, versteht, sondern unter Ursache etwas, was durch eine Kraftthätigkeit, wie wir sie nach seiner Meinung bei der willkürlichen Bewegung in uns selbst wahrnehmen, hervorbringt, und unter Wirkung etwas, was hervorgebracht wird.

2. Das Erkennen.

Von der Untersuchung der Vorstellungen wendet sich der Versuch zunächst, im dritten Buche, zu derjenigen der Sprache. Im vierten Buche folgt dann die Lehre von der Erkenntniß oder dem Wissen und der Meinung.

Die Erkenntniß ist nach Lockes Definition das Bemerken (perception) der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung (agreement or disagreement) oder auch des Verbunden-seins oder Sich-widerstreitens zweier Vorstellungen. Um deutlich zu machen, was unter Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung zu verstehen sei, unterscheidet er sofort vier Arten derselben: 1. Identität oder Verschiedenheit, 2. Relation, 3. Koexistenz oder nothwendige Verknüpfung, 4. Reale Existenz. Identität werde z. B. gedacht in dem Satze: „Weiß ist Weiß", Verschiedenheit in: „Weiß ist nicht Roth", eine Relation in: „Zwei Dreiecke von gleichen Grundlinien zwischen zwei Parallelen sind gleich", eine Koexistenz in: „Eisen ist für magnetische Einwirkungen empfänglich" (d. i.: Mit den Eigenschaften, um derentwillen man eine Substanz Eisen nennt, existirt in der Substanz, der sie zukommen, die Empfänglichkeit für magnetische Einwirkungen zusammen), reale Existenz in: „Es ist ein Gott". Eine Erläuterung der Auffassung der realen Existenz als eines besonderen Verhältnisses der Uebereinstimmung zwischen zwei Vorstellungen oder zwei vorgestellten Gegenständen fehlt. Mit Lockes Erklärung des Begriffes der Erkenntniß ist diejenige, die er vom Begriffe der Wahrheit giebt, zu verbinden. Die Wahrheit, findet er, bestehe in der Verbindung oder Trennung von Vorstellungen gemäß der Uebereinstimmung

oder Nichtübereinstimmung der vorgestellten Dinge. Verbinden und Trennen von Vorstellungen aber sei Urtheilen; Wahrheit oder Unwahrheit komme also nur den Urtheilen zu. Vergleicht man die Begriffsbestimmungen der Wahrheit und der Erkenntniß, so scheint sich aus denselben zu ergeben, daß jedes Urtheil zum Gegenstande habe ein Verhältniß zwischen zwei Vorstellungsobjekten und von demselben aussage, daß es das Verhältniß der Identität oder irgend einer Beziehung (z. B. der Größengleichheit, Aehnlichkeit, kausalen Verknüpfung) oder der Koexistenz oder der realen Existenz sei oder nicht sei; denn wäre gemeint, daß die beiden mit einander verglichenen Vorstellungen die Subjekts- und die Prädikatsvorstellung seien, so würde das Urtheil keine anderen Verhältnisse zwischen ihnen feststellen können als das der Identität bezw. des Enthalten-seins der einen in der anderen und das entgegengesetzte. Demnach würde z. B. der genaue Ausdruck für die Erkenntniß der Verschiedenheit von Weiß und Roth nicht: „Weiß ist nicht Roth" sondern „das Verhältniß von Weiß und Roth ist dasjenige der Verschiedenheit" lauten, oder die Erkenntniß, daß zwei Dreiecke von gleichen Grundlinien und Höhen gleich groß sind, würde einen adäquateren Ausdruck finden in dem Satze: „Das Verhältniß zwischen einem Dreiecke und einem anderen von derselben Grundlinie und Höhe ist dasjenige der Größengleichheit".

An die Begriffsbestimmung der Erkenntniß knüpft sich eine Unterscheidung dreier Wege, der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Vorstellungen innezuwerden: die Anschauung, d. i. die unmittelbare Vergleichung der Vorstellungen, das Schließen, d. i. die Vergleichung zweier Vorstellungen mittelst anderer, und die sinnliche Wahrnehmung der vorgestellten Dinge selbst. Demgemäß sind drei Arten von Erkenntnissen zu unterscheiden: 1. intuitive, z. B. Weiß ist nicht Schwarz, Ein Kreis ist kein Viereck, Drei ist mehr als Zwei, und gleich Eins und Zwei, 2. demonstrative, z. B. die Erkenntniß, daß die drei Winkel eines Dreiecks zusammen zwei Rechten gleich sind, die dadurch zu Stande kommt, daß man andere Winkel hinzuzieht und die Gleichheit der Summe derselben einerseits mit denjenigen der Dreieckswinkel, andererseits mit der von zwei Rechten bemerkt, 3. sinnliche (aus der Erfahrung geschöpfte). Den ersten beiden Arten, die unter dem Namen der Vernunfterkenntnisse zusammengefaßt werden können, ist gemeinsam, daß sie durch die bloße Vergleichung von Vorstellungen zu Stande kommen, also hinsichtlich dessen, was sie mehr als bloße Vorstellungen oder wodurch sie Erkenntnisse sind, von der Erfahrung gänzlich unabhängig und nur insofern, als die Erfahrung die in ihnen vorkommenden Vorstellungen liefern muß, von derselben abhängig sind. Zwischen den intuitiven und den demonstrativen Erkenntnissen besteht das Verhältniß, daß alle diejenigen Erkenntnisse, durch welche hindurch der Weg zu einer

demonstrativen führt (d. i. alle Prämissen des Schlußverfahrens) intuitiv sein müssen.

Die drei Arten der Erkenntniß unterscheiden sich, wie dem Ursprunge, so auch dem Grade nach. Die intuitive ist die klarste und gewissеste, deren die menschliche Schwachheit fähig ist; sie ist unwiderstehlich und läßt keinen Raum für Bedenklichkeiten und Zweifel; mit dem hellsten Lichte erfüllt sie den Geist; eine größere Gewißheit und Evidenz als die, welche sie gewährt, läßt sich nicht denken. Die demonstrative ist zwar ebenfalls gewiß, aber ihre Evidenz ist nicht so klar und einleuchtend und erzwingt nicht so rasch die Zustimmung wie die der intuitiven. Die sinnliche endlich steht noch weit hinter der demonstrativen zurück; sie vermag keine völlige Gewißheit zu geben, denn sie setzt die Evidenz von Dingen außer uns voraus, von der wir weder wiederum eine sinnliche, noch eine intuitive noch eine demonstrative Erkenntniß haben. Locke schwankt sogar, ob er den auf die Aussagen der Sinne sich gründenden Urtheilen den Namen Erkenntniß zugestehen soll. „Intuition und Demonstration, sagt er, sind die Grade unserer Erkenntniß. Was unter ihnen steht, ist, mit welcher Zuversicht man es auch annehmen mag, nur Glaube oder Meinung, aber nicht Wissen, mindestens dann nicht, wenn es sich um allgemeine Wahrheiten handelt." Er meint dann aber, daß die Wahrnehmung von Dingen, die außer uns existiren, wenn sie auch nicht die Gewißheit der intuitiven und der demonstrativen Erkenntniß erreiche, doch über die bloße Wahrscheinlichkeit hinausgehe, und daß wir mit Rücksicht auf den offenbaren Unterschied des wirklichen Wahrnehmens und des Einbildens, sowie auf die Gefühle der Lust und der Unlust, die unzweifelhaft im Gefolge der Wahrnehmungen äußerer Dinge auftreten, den beiden zuerst genannten Arten der Erkenntniß als dritte die Erkenntniß der Existenz von Dingen außer uns hinzufügen dürften.

Einen besonderen Vorzug der Vernunfterkenntnisse (der intuitiven und der demonstrativen) erblickt Locke darin, daß nur sie allgemeine Wahrheiten zum Gegenstande hat. Ersieht man aus der bloßen Vergleichung zweier allgemeiner Begriffe die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung derselben, so erkennt man eine allgemeine und ewige Wahrheit, denn was aus einem allgemeinen Begriffe erkannt wird, das muß von allen Dingen, die unter diesen Begriff fallen, zu jeder Zeit und für jedes denkende Wesen wahr sein. Die Erkenntnisse dagegen, die wir aus der Erfahrung schöpfen, erstrecken sich nicht weiter als auf einzelne Fälle. Gesetzt z. B., daß unter den Eigenschaften, die den bloßen Begriff des Goldes ausmachen, die Dehnbarkeit oder die Schmelzbarkeit nicht enthalten sei, und es lehre nun die Erfahrung, daß in einer Anzahl von Körpern, welche sämmtliche zum Begriffe des Goldes gehörende Eigenschaften haben, mit diesen die Dehnbarkeit oder die Schmelzbarkeit verknüpft sei, so hat man darum doch

keine Gewißheit, daß es sich auch bei den nicht beobachteten Stücken Gold so verhalte.

Eine besondere Betrachtung widmet Locke denjenigen allgemeinen und ewigen Wahrheiten, die, wie er sagt, unter dem Namen von Grundsätzen und Axiomen für Prinzipien der Wissenschaft gegolten haben, z. B.: Was ist, das ist; Unmöglich kann ein und dasselbige Ding zugleich sein und nicht sein; Zwei Körper können nicht in demselben Raume sein; Wenn man Gleiches von Gleichem wegnimmt, bleibt Gleiches. Er will denselben aber nicht den Werth zugestehen, den ihnen die Lehrer der Wissenschaften beizumessen pflegen; denn die besonderen Wahrheiten, die man glaube durch sie beweisen zu müssen, seien ebenso evident wie sie, und man lerne auch solche besonderen Wahrheiten früher als sie kennen. Wer z. B. die Sätze „Ein Kreis ist ein Kreis" „Blau ist nicht Roth" nicht ohne Beweis einzusehen vermöge, der müsse einen solchen auch für die Prinzipien der Identität und des Widerspruches verlangen. Ein Kind erkenne viel früher, daß ein Fremder nicht die Mutter, die Säugeflasche nicht die Katze sei, als daß ein Ding überhaupt unmöglich sein und nicht sein könne. Der Verstand erkenne eine Menge von Wahrheiten über die Zahlen mit vollkommener Evidenz, bevor er die Grundsätze der Arithmetik verstehe. Manche Grundsätze hätten auch gar keine sachliche Bedeutung, sondern bestimmten nur den Gebrauch von Wörtern. Z. B. der Satz: „Das Ganze ist allen seinen Theilen zusammengenommen gleich" sage nichts Anderes aus, als daß das Wort Ganzes dasjenige bedeute, was aus allen seinen Theilen zusammengesetzt sei. Von Nutzen seien die Grundsätze in zwiefacher Hinsicht: nach den gewöhnlichen Methoden die Wissenschaften so weit zu lehren, als dieselben bereits fortgeschritten seien, und bei Disputationen, wie sie bisher in den Schulen gepflegt worden seien, den Streitlustigen den Mund zu stopfen; weitere Fortschritte der Erkenntniß herbeizuführen, trügen sie wenig oder nichts bei. Es kann hier angefügt werden, daß Locke auch den Werth der Syllogismen gering anschlägt. Sie dienen, sucht er zu zeigen, nicht dazu, die Erkenntniß zu bereichern, sondern dieselbe in Streitigkeiten zu verwenden. Indessen ist es nicht das Fortschreiten durch bündige Schlüsse, was er bei dieser Kritik im Auge hat, sondern die Kenntniß der syllogistischen Formen und die Einzwängung der Schlüsse in die künstlichen und beschwerlichen Fesseln der Figuren und Modi. Er giebt zu, daß Beweise nur durch Schlüsse zu Stande kommen können, und daß alle Schlüsse in die Gestalt von Syllogismen gebracht werden können; aber dies sei nicht der kürzeste und klarste Weg, Erkenntnisse zu gewinnen oder zu beweisen, wie man schon an den bewunderungswürdigen Demonstrationen der Mathematik, die sich jener Formen nicht bedienen, sehen könne.

Noch auf eine andere Art von allgemeinen Vernunfterkenntnissen, die, obwohl an ihrer Wahrheit nicht gezweifelt werden könne, doch den Verstand nicht zu erleuchten und der Erkenntniß keinen Zuwachs zu verschaffen vermögen, weist Locke hin und macht sie zum Gegenstande einer ausführlichen Auseinandersetzung. Es sind dies die identischen Sätze, z. B.: Was eine Seele ist, ist eine Seele, oder Eine Seele ist eine Seele, Substanz ist Substanz, und diejenigen, die mit einem deutlich gedachten Begriffe als Subjekte einen in ihm enthaltenen Begriff als Prädikat verbinden, z. B. Blei, d. i. eine gewisse Substanz, die ein Metall ist, ist ein Metall. Zum Theil gehören diese Sätze zu den Grundsätzen. Locke nennt sie spielende Sätze. Ihnen stellt er diejenigen gegenüber, die etwas bejahen, was mit Nothwendigkeit aus dem bestimmt gedachten zusammengesetzten Begriffe ihres Gegenstandes folge, aber nicht in demselben enthalten sei, z. B.: In allen Dreiecken ist der äußere Winkel größer als jeder der ihm gegenüberliegenden inneren. Das Problem, wie Sätze der letzteren Art möglich seien, wie durch die bloße Betrachtung eines Begriffes hinsichtlich seines Inhaltes oder die bloße Vergleichung eines Begriffes mit einem anderen hinsichtlich des zwischen ihnen bestehenden Verhältnisses der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ein nicht in ihm enthaltenes und doch ihm zukommendes Prädikat gefunden werden könne, hat Locke ebenso wenig bemerkt, wie Hobbes, Cartesius, Spinoza und überhaupt die Philosophen, die vor ihm annahmen, daß es Erkenntnisse der reinen Vernunft gebe, und daß dieselben aus der bloßen Betrachtung von Begriffen entspringen.

Weitere Untersuchungen des vierten Buches des Versuches betreffen den Umfang und die Grenzen der Vernunfterkenntniß. Zunächst gehören alle Erkenntnisse über Identität oder Verschiedenheit der Vernunft an. Diese Art von Vernunfterkenntnissen, die freilich sämmtlich in spielenden Sätzen bestehen, erstrecken sich so weit wie unsere Vorstellungen; denn der Geist kann keinen Gegenstand vorstellen, von dem er nicht intuitiv erkännte, daß er das ist, was er ist, und sich von allem Anderen unterscheidet. Demnächst bilden das größte Gebiet der möglichen Vernunfterkenntnisse diejenigen, welche Relationen zum Gegenstande haben. Dasselbe umfaßt vor Allem die Mathematik und die Moral, d. i. die Wissenschaft von den Pflichten und Regeln unseres Handelns und den Normen des Rechts und des Unrechts; und es ist nicht leicht zu bestimmen, wie weit es der Scharfsinn durch Entdeckung von Mittelbegriffen noch in der Erkenntniß von Relationen anderer und vielleicht sehr nützlicher Art mag bringen können. Von äußerst geringem Umfange dagegen ist das, was wir in Beziehung auf die dritte Art von Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung, die Koexistenz, aus bloßen Begriffen zu erkennen vermögen. Außer den negativen Sätzen, daß zwei Körper nicht in demselben Raume

sein können, und daß jeder Gegenstand von jeder Art der primären Qualitäten nur eine einzige bestimmte haben kann, indem jede bestimmte Ausdehnung, Gestalt, Zahl der Theile, Bewegung jede andere ausschließt, und daß es sich ebenso bezüglich der sekundären Qualitäten verhält, indem ein Ding nicht zu derselben Zeit zwei Gerüche oder zwei Farben haben kann, läßt sich kaum etwas hierher Gehöriges anführen. Alle übrigen Erkenntnisse von Koexistenz sind sinnlich, und da die Erkenntnisse von Körpern und Geistern sämmtlich Koexistenz zum Inhalte haben, so giebt es keine eigentliche Wissenschaft von den Körpern und noch weniger von den Geistern; das Streben danach ist verlorene Arbeit. Wir müssen uns hier mit dem begnügen, was die Erfahrung lehrt. Das Studium der Natur ist darum nicht gering zu schätzen, denn es regt uns dazu an, den Urheber derselben zu bewundern und zu verehren, und die Erfindungen und Entdeckungen, zu denen es führt, sind von großem Segen für die Menschheit. Wir müssen uns nur bescheiden, durch dieses Studium nicht zu einer eigentlichen, d. i. einer aus Vernunfterkenntnissen bestehenden Wissenschaft gelangen zu können. Was endlich die vierte Art der Erkenntnisse, die auf reale Existenz bezüglichen, betrifft, so gehören nur zwei von ihnen der Vernunft an, die des eigenen Daseins und die des Daseins Gottes; und zwar ist die erstere intuitiv, die andere demonstrativ; alle übrigen sind sinnlich und sind auf die den Sinnen gegenwärtigen Gegenstände beschränkt. Bezüglich der Gewißheit des eigenen Daseins (worunter jedoch nicht das Dasein einer geistigen Substanz, sondern nur dasjenige des Bewußtseins verstanden werden darf) spricht sich Locke ganz in Uebereinstimmung mit Cartesius aus. „Unser eigenes Dasein, sagt er, erkennen wir so deutlich und mit solcher Gewißheit, daß es eines Beweises weder bedarf noch fähig ist. Nichts kann evidenter für uns sein als unser eigenes Dasein. Ich denke, ich schließe, ich fühle Lust und Schmerz: kann mir hiervon etwas evidenter sein als mein eigenes Dasein? Wenn ich an allen anderen Dingen zweifle, so werde ich eben durch dieses Zweifeln meiner Existenz inne, so daß ich dieselbe nicht in Zweifel zu ziehen vermag . . . . In jedem Akte des Empfindens, Schließens oder Denkens sind wir uns unseres eigenen Seins bewußt und zwar mit einer Gewißheit, die von keiner anderen übertroffen wird." Die Wahrnehmung des eigenen Ich unterscheidet sich nach dem letzten Kapitel des Versuchs aber auch von der Wahrnehmung aller anderen Dinge dadurch, daß diese nicht die wirklichen Dinge, sondern nur mehr oder weniger treue Bilder oder Kopien derselben zu Objekten haben, in ihr dagegen der Geist selbst sich gegenwärtig ist — eine Ansicht, die freilich der früheren Beschreibung der Reflexion, wonach dieselbe auf der Affektion eines inneren Sinnes beruht und gleich der Sensation ein bloßes Aufnehmen von Bildern ist, direkt widerspricht. Die

Behauptung, daß die Erkenntniß des Daseins Gottes eines Beweises fähig sei, rechtfertigt Locke dadurch, daß er selbst einen solchen Beweis aufstellt. Derselbe geht von der einzigen intuitiven Erkenntniß, welche reale Existenz zum Inhalte hat, derjenigen des eigenen Daseins, aus und schließt mittelst des Satzes, daß Alles, was einen Anfang hat, durch ein anderes Wesen hervorgebracht sein müsse, auf das Dasein eines ewigen Wesens und zwar eines solchen von größter Macht, und weiter mittelst des Satzes, daß ein denkendes Wesen nicht durch ein blind wirkendes, sondern wiederum nur durch ein denkendes hervorgebracht sein könne, auf das Ausgerüstet-sein jenes ewigen, machtvollen Urhebers der Existenz meines Ich mit höchster Intelligenz, d. i. auf das Dasein Gottes. Ob sich das Dasein Gottes auch aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens beweisen lasse, will Locke (der übrigens den Unterschied des ontologischen Beweises und desjenigen aus der Thatsache, daß der Mensch den Begriff Gottes besitze, nicht bemerkt zu haben scheint) dahingestellt sein lassen.

Als eine Ergänzung der Vernunfterkenntniß bietet sich uns nach Locke der Glaube an die Offenbarung dar. Der Glaube und die Vernunft sind einander nicht entgegengesetzt, denn der rechte Glaube ist eine auf Gründen beruhende Zustimmung. Wer ohne Gründe glaubt, mag zwar seine Einbildungen lieben, aber sucht nicht, wie er sollte, die Wahrheit und ist ungehorsam gegen seinen Schöpfer, dessen Wille es ist, daß der Mensch von dem ihm verliehenen Unterscheidungsvermögen Gebrauch mache, um sich vor Fehlgriffen und Irrthum zu hüten. Die Gründe, auf denen der Glaube beruht, sind aber solche nicht direkt für die Wahrheit des Geglaubten, sondern dafür, daß dasselbe wirklich geoffenbart sei. Die Sätze der Offenbarung stehen daher den durch die Vernunft erkannten an Gewißheit nach; denn wenn es auch keinen Zweifel zuläßt, daß Alles von Gott Geoffenbarte wahr ist, so kann doch die Erkenntniß, daß dieser oder jener Satz von Gott geoffenbart sei, nicht die Gewißheit derer haben, welche die Vernunft durch die Vergleichung von Begriffen gewinnt. Hieraus folgt ferner, daß die Berufung auf Offenbarung gegen die klare Evidenz der Vernunft unzuläßig ist; denn kein Satz kann für göttliche Offenbarung genommen werden, wenn er einer klaren Vernunfterkenntniß widerspricht. Den eigentlichen Gegenstand des Glaubens bildet weder das, was der Vernunft widerspricht, noch das, was durch die Vernunft erkannt werden kann, sondern das, was, wie die Wunder, über die Vernunft geht und durch unsere natürliche Fähigkeit nicht entdeckt werden kann.

3. Das Wollen.

In die Untersuchungen über das Erkennen hat Locke auch ethische Betrachtungen hineingeflochten. Nach denselben ist das Endziel des gesammten

Begehrens eines jeden Wesens seine Glückseligkeit oder Lust. Doch ist das, was den Willen bestimmt, niemals unmittelbar die Aussicht auf Lust, sondern auch in den Fällen, in welchen nicht ein Schmerz zu seiner Beseitigung antreibt, ein Gefühl der Unlust, nämlich ein gewisses Unbehagen, welches den Geist, wenn er etwas vorstellt, das ihm fehlt und dessen Besitz ihm Lust gewähren würde, beunruhigt; das Verlangen ist nichts Anderes als diese Unlust. Hiernach bestimmen sich auch die Begriffe des Guten und Ueblen. „Etwas ist gut oder übel nur in Beziehung auf Lust oder Schmerz. Wir nennen gut das, was in uns Lust zu bewirken oder Schmerz zu vermindern oder uns den Besitz eines anderen Gutes zu verschaffen oder ein Uebel zu beseitigen vermag. Und die Bezeichnung übel geben wir nur demjenigen, was dazu angethan ist, in uns Schmerz zu bewirken oder Lust zu vermindern oder ein anderes Uebel herbeizuführen oder uns eines anderen Gutes zu berauben." Die Moralität besteht in der Uebereinstimmung der willkürlichen Handlungen der Menschen mit Regeln, zu denen sie in Beziehung gesetzt und nach welchen sie beurtheilt werden. Solcher Regeln giebt es drei Arten: das göttliche, d. i. das von Gott uns durch das natürliche Licht oder die Offenbarung bekannt gemachte Gesetz, das bürgerliche, d. i. das vom Staate des allgemeinen Wohls wegen für die Handlungen der zu ihm Gehörenden aufgestellte Gesetz und das Gesetz des guten Namens oder Rufes oder das philosophische Gesetz, welches gebildet wird durch diejenigen Ansichten über das Löbliche und Tadelnswerthe, das Beifall und das Mißfallen Verdienende, welche in den mancherlei Gesellschaften, Kreisen und Vereinigungen der Menschen stillschweigend als gültig und maßgebend anerkannt werden. Handlungen, die mit dem göttlichen Gesetze übereinstimmen, heißen Pflichten, die widersprechenden Sünden; das bürgerliche Gesetz bildet den Maßstab für Schuld und Unschuld; dem philosophischen entspricht der Gegensatz von Tugend und Laster. Einfluß auf den Willen haben diese Gesetze nur durch die Vortheile, welche ihre Befolgung, und die Nachtheile, welche ihre Uebertretung nach sich zieht, durch Belohnung und Bestrafung. Der Mensch ist so weit frei, als er die Handlungen, die er will, vollziehen kann. Diese Freiheit ist nicht Freiheit des Willens, d. i. ein Vermögen zu Willensentscheidungen, welche nicht Wirkungen wären, die mit Nothwendigkeit aus ihren Ursachen hervorgehen. Der Mensch ist in seinem Wollen auch nicht in demselben Sinne frei, wie in seinem Handeln; denn die der Freiheit des Handelns analoge Freiheit des Wollens würde darin bestehen, daß man wollen könnte, was man wolle, und diese Freiheit annehmen hieße die ungereimte Voraussetzung machen, daß der Mensch einen zweiten Willen hätte, mit welchem er die Handlungen des ersten bestimmte, und einen dritten, der sich ebenso zu dem zweiten verhielte, und so fort ins Unendliche. — Locke stimmt hiernach

mit Spinoza in dem egoistischen Eudämonismus und dem Determinismus überein.

In seinen politischen Schriften vertritt Locke, die Lehre Hobbes vom Ursprunge und vom Wesen des Staates bekämpfend, den Standpunkt eines gemäßigten Liberalismus. —

Locke pflegt als der Begründer oder, sofern man diese Bedeutung Baco beimessen zu müssen glaubt, als der Erneuerer und Fortbildner des dem Rationalismus des Cartesius und seiner Nachfolger entgegengesetzten Empirismus betrachtet zu werden. Vergleicht man indessen ohne Voreingenommenheit die lockesche Erkenntnißlehre mit der cartesianischen, so wird man zu einem wesentlich anderen Urtheile über das Verhältniß beider gelangen. Wenn man unter Empirismus die Lehre versteht, daß es keine anderen unmittelbaren Erkenntnisse als die für die Vernunft zufälligen Erfahrungen gebe, alle anderen Erkenntnisse also aus Erfahrungen abgeleitet werden müssen, und unter Rationalismus die entgegengesetzte, so war Locke ebenso wenig Empirist wie Cartesius und ein ebenso entschiedener Rationalist. Alle Vorstellungen stammen aus der Erfahrung, behauptete freilich Locke, der Geist gleicht, ehe er die ersten Sinneseindrücke empfängt, einem unbeschriebenen Blatte. Aber Vorstellungen sind nicht Erkenntnisse, und um von bloßen Vorstellungen zu Erkenntnissen, d. i. zu wahren und gewissen Urtheilen zu gelangen, bedarf der Geist nach ihm nicht nothwendig nochmals der Erfahrung. Er wollte sogar nur diejenigen Sätze, die der Geist durch die bloße Betrachtung seiner Vorstellungen gewinnt, für deren Gewißheit derselbe also nicht des Zeugnisses der Erfahrung bedarf, für Erkenntnisse im strengen Sinne des Wortes gelten lassen. Wenn Cartesius der Ansicht war, daß nur solche Vorstellungen, zu denen die Vernunft dadurch, daß sie überhaupt Vernunft sei, also unabhängig von den besonderen Eindrücken der Sinne das Material in sich besitze, dem Geiste die Möglichkeit gewähren, durch ihre bloße Betrachtung und Vergleichung zu Erkenntnissen zu gelangen, Locke dagegen in der Herkunft der Vorstellungen keine Bedingung dieser Möglichkeit erblickte, so ist dies eine Meinungsverschiedenheit, die, wie wichtig sie auch sonst sein mag, für die Erkenntnißlehre von untergeordneter Bedeutung ist und jedenfalls die Uebereinstimmung im Rationalismus unberührt läßt. Aber auch bezüglich der Frage nach dem Ursprunge der Vorstellungen ist es unrichtig, in Locke lediglich den Gegner des Cartesius zu sehen. Denn seine Theorie enthält zwei entgegengesetzte Ansichten über diesen Gegenstand. Auf der einen Seite behauptet er, der Geist habe auch von sich selbst, von seinem Bewußtsein und dessen mannigfachen Weissen, ursprünglich keine Vorstellung; zum Bewußtsein seiner selbst verhelfe ihm erst der innere Sinn, indem dessen Affektion ihm ein Bild seiner selbst liefere. Auf der anderen Seite aber erklärt er (siehe oben S. 342), das Bewußtsein, das der

Geist von seinen Perzeptionen habe, und durch das er erst für sich das sei, was er sein Selbst nenne, sei von demselben unabtrennbar, und weiter (siehe oben S. 351), sich selbst erfasse der Geist nicht, wie die Objekte der Sensation, im Bilde, sondern im Originale. Er gesteht demnach zu, daß das Bewußtsein Eines seiner Objekte dadurch hat, daß es überhaupt Bewußtsein ist, also unabhängig von aller zufälligen Erfahrung, nämlich sich selbst, und daß diese Vorstellung sich vor allen anderen auszeichnet, indem sie allein uns unmittelbar die Gewißheit einer Existenz, die Gewißheit des cogito ergo sum giebt. Eben dieses aber ist der Grundgedanke der cartesianischen Lehre von den angeborenen Ideen. Kann hiernach der herkömmlichen Ansicht, der Locke für das Haupt des modernen Empirismus gilt, nicht beigepflichtet werden, so soll doch nicht in Abrede gestellt werden, daß ein Unterschied zwischen seinem Rationalismus und demjenigen des Cartesius besteht. Daß er sich selbst nicht um den Aufbau der rationalen Erkenntniß bemüht, sondern sich mit Betrachtungen über dieselbe begnügt hat, gehört, streng genommen, nicht hierher. Aber es muß auch zugestanden werden, daß er die Grenzen der möglichen Vernunfterkenntniß enger gezogen hat als Cartesius, da er die Bemühungen um eine rationale Körperlehre, die aus mehr als einigen ärmlichen Sätzen (wie den die Unmöglichkeit gewisser Weisen der Koexistenz betreffenden) bestände, und vollends um eine rationale Geisteslehre für unmöglich erklärte und, wie es wenigstens scheint, dem metaphysischen Bedürfnisse zumuthete, sich, abgesehen von bloß verneinenden Sätzen, mit den Erkenntnissen des Daseins des eigenen Ich und des Daseins Gottes zu begnügen. Es soll endlich nicht in Abrede gestellt werden, daß, wenn Locke auch nichts weniger als ein Empirist war doch sein Werk das Aufkommen des Empirismus und weiterhin des Sensualismus in hohem Maße befördert hat. Die ersten Bücher des Versuches über den menschlichen Verstand sind eben weit mehr beachtet worden als das letzte. Widmen doch selbst neuere Darstellungen der Geschichte der Philosophie diesem kaum so viele Zeilen als jenen Seiten.

Die nächste Erscheinung in der Literatur der Engländer nach Lockes Versuch über den menschlichen Verstand, die in hervorragender Weise die philosophische Erkenntniß gefördert hat, ist ein Werk, welches, im Wesentlichen an den Ansichten Lockes vom Vorstellen und Erkennen festhaltend, eine neue, jedoch die metaphysischen Gedanken Cartesius und Lockes zur geschichtlichen Voraussetzung habende Lehre von dem Verhältnisse des Wahrgenommenen zum wirklich Seienden und von der allgemeinen Natur und Beschaffenheit des wirklich Seienden vorträgt: Berkeleys Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntniß.

George Berkeley, Sohn eines nach Irland ausgewanderten Engländers, ist 1685 geboren. Er studirte Theologie. Nachdem er die Universität verlassen hatte, lebte er eine Zeit lang in London im Verkehr mit den hervorragendsten Schriftstellern seiner Zeit, Addison, Swift, Pope u. A. Hierauf folgte ein mehrjähriger Aufenthalt in Frankreich und Italien. Nach Beendigung desselben erhielt er ein Amt in der irischen Kirche. 1728 trat er von demselben zurück und begab sich nach den englischen Kolonien Nordamerikas, um eine höhere Schule zur Ausbildung von Geistlichen und Missionaren zu gründen und zu leiten, mußte aber, da die in Aussicht gestellte staatliche Unterstützung ausblieb, nach einigen Jahren zurückkehren. 1734 bis 1753, in welchem Jahre er gestorben ist, war er Bischof eines kleinen irischen Bezirkes, eifrig den Pflichten seines Amtes, gemeinnützigen Bestrebungen und wissenschaftlichen Arbeiten sich widmend. — Die Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntniß ist 1710 erschienen, ein Jahr vorher der die neue Lehre vorbereitende Versuch einer neuen Theorie des Sehens, drei Jahre nachher eine Drei Gespräche zwischen Hylas und Philonous betitelte populäre Darstellung derselben. Von den übrigen Schriften Berkeleys sind die wichtigsten die Abhandlungen De motu aus dem Jahre 1721 und die unter dem Titel Alciphron zusammengefaßten Dialoge zur Vertheidigung der christlichen Religion gegen die sogenannten Freidenker, aus dem Jahre 1732.

Als Gegenstand der Abhandlung über die Prinzipien kann, wie bemerkt, die Frage nach dem Verhältnisse des Wahrgenommenen zum wirklich Seienden und weiter nach der allgemeinen Natur und Beschaffenheit des wirklich Seienden bezeichnet werden. Was zunächst die Gegenstände des äußeren Wahrnehmens, der Sensation, anbetrifft, so ist Berkeley überzeugt, daß dieselben keine Existenz an sich, außerhalb des Wahrnehmens, keine absolute Existenz, wie er sich ausdrückt, haben. Sie sind ohne das Wahrnehmen, dessen Objekte sie sind, nichts. Ihr Sein besteht lediglich in ihrem Wahrgenommen-werden; in Bezug auf sie gilt der Satz: Esse est percipi. Bedient man sich demnach des Wortes Sein in dem allgemein angenommenen Sinne, so ist nach Berkeley von der Körperwelt, dem Gesammtobjekte unseres äußeren Wahrnehmens, einschließlich des eigenen Leibes, einschließlich auch des Raumes, zu sagen: sie ist gar nicht, sie scheint nur zu sein, sie ist nur ein Phänomen in unserem Bewußtsein. „Einige Wahrheiten, sagt er, liegen so nahe und sind so einleuchtend, daß man nur die Augen zu öffnen braucht, um sie zu sehen. Für eine solche halte ich den wichtigen Satz, daß der ganze Chor am Himmel und Alles, was zur Erde gehört, mit Einem Worte alle die Körper, die den gewaltigen Bau der Welt zusammensetzen, keine Subsistenz außerhalb des Geistes haben, daß ihr Sein in ihrem Wahrgenommen- oder Erkannt-werden besteht, daß sie

folglich, so lange sie nicht wirklich von mir wahrgenommen werden oder in meinem Bewußtsein oder dem eines anderen geschaffenen Geistes existiren, entweder überhaupt keine Existenz haben oder in dem Bewußtsein eines ewigen Geistes existiren." Berkeley hat diese Ansicht, die übrigens in dieser Allgemeinheit schon in Leibniz einen Vertreter gefunden hatte — sie pflegt, da sie auf den Ausdruck gebracht werden kann, daß die Körper bloße Vorstellungen, Ideen, seien, Idealismus genannt zu werden, er selbst bezeichnet sie als Immaterialismus —, in der umsichtigsten, klarsten und scharfsinnigsten Weise begründet und vertheidigt.

Man kann, führt er aus, die Inhalte des Wahrnehmens gar nicht ohne ihr Wahrgenommen-sein vorstellen; es ist unmöglich, von ihrem Wahrgenommen-sein zu abstrahiren, d. h. dieses aus ihrer Vorstellung wirklich wegzulassen; es bleibt von ihnen nichts übrig, wenn man das Wahrgenommen-sein von ihnen abzieht. Dies gielt nicht bloß von den sekundären Qualitäten, bezüglich deren es Locke (wie vor ihm Hobbes und Cartesius und im Alterthum Democrit) zugestanden hat, sondern ebenso von den primären. Wie man sich keine ungesehene Farbe, keinen ungehörten Ton vorstellen kann, so auch keine unwahrgenommene Ausdehnung, keine solche Figur, keine solche Bewegung. Man widerspricht sich also, wenn man von einer sekundären oder primären Qualität sagt, sie existire auch unwahrgenommen, da man dabei unter dieser Qualität, wenn überhaupt etwas, so ein Wahrgenommenes versteht. Daß es sich in dieser Hinsicht mit den primären Qualitäten ebenso verhält wie mit den sekundären, geht auch daraus hervor, daß jene nicht ohne diese vorgestellt werden können, Ausdehnung, Figur und Bewegung nicht ohne Farbe oder andere empfindbare Eigenschaften, wenn man auch von den letzteren in dem Sinne des Wortes abstrahiren kann, daß man sie nicht weiter beachtet; denn daraus folgt, daß, wenn die sekundären Qualitäten nur im wahrnehmenden Geiste sind, auch die primären nicht außerhalb desselben sein können. Die Inhalte unseres Wahrnehmens können auch nicht Kopien an sich, außerhalb des Geistes, seiender Eigenschaften sein, denn ein Wahrnehmungsinhalt oder (wie Berkeley, Lockes Sprachgebrauch folgend, dafür zu sagen pflegt) eine Idee, deren Natur es ist, im Geiste zu existiren, kann keine Aehnlichkeit mit etwas haben, was außerhalb des Geistes existirt.

Diejenigen, welche den Ideen ein vom Geiste unabhängiges Dasein zuschreiben, gestehen zu, daß dieselben doch nicht selbständig, für sich, existiren; sie lassen sie, statt im Geiste des Menschen, in einem Etwas außerhalb des Geistes, in der Materie, existiren; in dem Getragen-werden von der Materie soll ihr Sein bestehen. Aber die Materie ist eine bloße Erdichtung. In unserem Wahrnehmen treffen wir (wie auch Cartesius und Locke gesehen hatten) nichts Derartiges an; die Dinge, die wir wahrnehmen, sind

bloße Vereinigungen von Ideen. „Da beobachtet wird, daß von den Ideen, die wir durch die Sinne wahrnehmen, manche einander begleiten, so veranlassen dieselben, daß man sie mit Einem Namen bezeichnet und sie so für Ein Ding ansieht. Z. B. eine Farbe, ein Geschmack, ein Geruch, eine Gestalt gewisser Art werden infolge der Beobachtung, daß sie miteinander vereinigt sind, als das Eine bestimmte Ding, welches mit dem Namen Apfel bezeichnet wird, betrachtet; andere Kombinationen von Ideen machen einen Stein, einen Baum, ein Buch und dergleichen empfindbare Dinge aus." Es ist mit dem Worte Materie auch gar nicht einmal ein bestimmter Sinn verbunden; denn wird gesagt, sie sei ein Etwas überhaupt, welches die Accidentien trage, so bleibt dunkel, was unter einem Etwas überhaupt, und ebenso, was unter dem Tragen, das hier doch nicht in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes genommen wird, verstanden werden soll. Die Annahme der Materie, dieses stupiden Etwas, enthält sogar einen Widerspruch; denn da die Materie von den Qualitäten, die sie trägt, verschieden sein soll, so muß sie bestimmt werden als ein qualitätsloses Etwas, träge, untheilbar, unbeweglich, unausgedehnt, an keinem Orte existirend; so aber wäre sie dasselbe, was sonst mit dem Worte Nichts bezeichnet wird.

Nehmen wir indessen einmal an, es gebe wirklich außerhalb des Geistes raumerfüllende, gestaltete, bewegliche Substanzen, die den Ideen, die wir von Körpern haben, entsprechen, wie sollte es uns möglich sein, dies zu wissen? Durch unsere Sinne könnten wir diese Substanzen nicht erfassen, denn unsere Sinne geben uns nur Kenntniß von unseren Empfindungen, sie lehren uns nicht, daß Dinge außerhalb des Geistes oder unperzipirt existiren, die denjenigen gleichen, welche wir perzipiren. Wir müßten also durch die schließende Vernunft davon wissen. Aber auch ein bündiger Schluß von der Thatsache, daß wir Körper perzipiren, auf deren Existenz außerhalb des Geistes ist nicht möglich; denn die vom Dasein der Materie Ueberzeugten müssen doch zugeben, daß wir mit allen Ideen, die wir besitzen, ausgestattet sein könnten, wenn auch keine Körper außer uns existirten, zumal da zugestandenermaßen bisweilen, nämlich im Traume, im Wahnsinn und ähnlichen Zuständen, ohne Mitwirkung äußerer Körper Ideen in der gewöhnlichen Ordnung in einem Geiste hervorgebracht werden. Aber mehr noch: wenn wirklich Körper außerhalb unseres Geistes existirten, so könnten dieselben doch nicht Ursache unserer Sinnesempfindungen sein; denn die Körper sind augenscheinlich der Aktivität unfähig; nichts von Kraft oder Thätigkeit ist in ihnen enthalten, keine Zusammenhänge von Ursachen und Wirkungen, sondern nur gesetzmäßige Aufeinanderfolge von Vorgängen. Kraft und Kausalität nehmen wir nur im Geiste, der Ideen in sich hervorruft und wieder verschwinden läßt, wahr, und eine andere Aktivität als diese geistige können wir nicht denken; wir spielen mit Worten, wenn wir

den Körpern eine Kraftthätigkeit zuschreiben, durch die sie in anderen Dingen etwas bewirken und insbesondere im Geiste Sinnesempfindungen hervorrufen könnten.

Man glaube nun nicht etwa, allen diesen Gründen mit dem Hinweise auf den Unterschied zwischen den sinnlichen Ideen oder Wahrnehmungen und den bloßen Einbildungen begegnen zu können. Welches ist denn dieser Unterschied? Die Ideen, welche Erzeugnisse der Einbildungskraft sind, stehen mehr oder weniger in unserer Gewalt; wir können sie nach Belieben hervorrufen und die Szene so oft wechseln oder sich verändern lassen, als es uns beliebt; die sinnlichen Ideen dagegen stehen nicht in gleicher Abhängigkeit von unserem Willen. Ferner haben die letzteren im Unterschiede von den ersteren Beständigkeit, Ordnung und Zusammenhang; sie werden nach jenen festen Regeln in uns hervorgerufen, welche Naturgesetze genannt werden und welche wir z. B. voraussetzen, wenn wir annehmen, daß allgemein Schlaf uns erfrischt, Speise uns nährt, Feuer erwärmt, das Säen in der Saatzeit der Weg ist, im Herbste zu ernten. Endlich sind die sinnlichen Ideen stärker, lebhafter und bestimmter als die der Einbildungskraft. Diese Unterschiede nun können uns zwar zu dem Schlusse berechtigen, daß unser Geist nicht der Urheber seiner sinnlichen Ideen ist, sondern daß dieselben durch eine andere Macht in ihm hervorgebracht werden, aber nicht zu dem weiteren, daß die Dinge selbst, die wir wahrnehmen, oder ihnen ähnliche diese Macht sind. Durch die Leugnung der absoluten Existenz der Körperwelt wird also der Unterschied zwischen Wahrnehmen und Einbilden durchaus nicht verkannt. Insbesondere wird durch sie die Wirklichkeit der Naturgesetze nicht im Mindesten angetastet. Es sind nur ihr zufolge die Naturgesetze Gesetze nicht inneren Verknüpft-seins nach dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, sondern bloßen Zusammen-seins und Aufeinanderfolgens, und nicht Gesetze über Dinge und Vorgänge außerhalb des Geistes, sondern über Zustände des Geistes selbst. Darum brauchen weder die Erfahrungswissenschaften noch die Ueberlegungen des praktischen Lebens an der Lehre von der bloßen Phänomenalität der Körperwelt Anstoß zu nehmen.

So fest Berkeley von der bloßen Phänomenalität der Gegenstände des sinnlichen Wahrnehmens, der Körper, überzeugt ist, so unzweifelhaft erscheint ihm das An-sich-sein, die absolute Existenz, des Subjektes des Wahrnehmens, des Geistes. Der Gewißheit, daß die Ideen, die wir perzipiren, wirklich existiren, nämlich nicht an sich, sondern im perzipirenden Geiste, stellt er sofort die zweite zur Seite, daß noch etwas Anderes existirt, nämlich eben der Geist, von welchem die Ideen perzipirt werden und in welchem sie existiren, und daß dessen Existenz nicht wiederum im Perzipirt-werden besteht oder Existenz im Geiste ist. „Neben der endlosen Mannigfaltigkeit von Ideen oder Erkenntnißobjekten, sagt er, giebt es etwas, was dieselben

erkennt oder perzipirt und verschiedene Thätigkeiten, wie Wollen, Einbilden, Sich-erinnern, an ihnen ausübt. Dieses perzipirende, aktive Wesen ist das, was ich Geist, Seele oder mein Selbst nenne, Wörter, mit denen ich nicht irgend eine meiner Ideen bezeichne, sondern ein ganz und gar von diesen verschiedenes Ding, in welchem diese existiren, oder, was dasselbe ist, von welchen sie perzipirt werden." „Der Geist, erklärt er weiter, ist ein einfaches, untheilbares, thätiges Wesen, welches, sofern es Ideen perzipirt, Verstand, und sofern es deren hervorbringt oder in anderer Weise in Beziehung auf sie eine Thätigkeit ausübt, Wille heißt." „Der Name Ding oder Seiendes, heißt es an einer anderen Stelle, welcher der allgemeinste von allen ist, befaßt zwei ganz verschiedene und heterogene Arten, die nichts als eben den Namen gemeinsam haben, unter sich, nämlich Geister und Ideen. Die ersteren sind thätige, untheilbare Substanzen, die letzteren träge, flüchtige oder abhängige Dinge, die nicht in sich selbst subsistiren, sondern von Geistern oder spirituellen Substanzen getragen sind oder in denselben existiren."

An einiger Dunkelheit leidet die Auskunft, welche Berkeley über die Art des Wissens giebt, das wir von unserem Geiste und seinem Dasein haben. Da unser Geist, meint er, ein thätiges Wesen ist, so kann er nicht eine von uns perzipirte Idee sein; es ist unmöglich, daß es eine ihm, dem Prinzipe der Bewegung und des Wechsels von Ideen, ähnliche Idee gebe; denn die Ideen sind ihrer Natur nach passiv und unthätig; Niemand, der auf seine Ideen achtet, wird irgend welche Kraft oder Aktivität in ihnen finden. Dasselbe ergiebt sich daraus, daß der Geist eine Substanz ist und zwar die einzige Substanz, in der undenkende Dinge oder Ideen existiren können; denn ebenso wenig wie eine Kraft kann eine Substanz eine Idee, d. i. etwas, dessen Existenz Existenz in einer Substanz ist, sein, so daß, welche neuen Sinne uns auch möchten verliehen werden, dieselben uns doch niemals eine Idee liefern könnten, die eine Substanz oder ein Abbild einer solchen wäre. Dennoch sind wir uns unseres substantiellen und aktiven Geistes bewußt. „Wenn ich, heißt es im dritten Gespräch zwischen Hylas und Philonous, das, was ich mit dem Worte Ich meine, auch nicht perzipire, wie ich ein Dreieck oder eine Farbe oder einen Ton perzipire, so erkenne ich es doch unmittelbar und intuitiv." „So beschaffen, sagt Berkeley in der Abhandlung über die Prinzipien, ist die Natur des Geistes oder dessen, was er wirkt, daß er von sich selbst nur durch die Wirkungen, die er hervorbringt, perzipirt werden kann .... Doch muß zugestanden werden, daß wir einen gewissen Begriff (notion) von Seele, Geist und den inneren Thätigkeiten, wie Wollen, Lieben, Hassen, haben, soweit wir den Sinn dieser Worte kennen oder verstehen." „Wir erfassen unsere eigene Existenz durch inneres Fühlen oder Reflexion ... Man kann sagen, daß

wir eine gewisse Kenntniß oder einen Begriff von unseren eigenen Seelen, von Geistern oder aktiven Dingen haben, von denen wir im strengen Sinne keine Ideen haben." Berkeley stellt hiernach, wie Locke, der äußeren Wahrnehmung die innere, der Sensation die Reflexion als Erkenntnißquelle gegenüber. Von Locke weicht er dabei insofern ab, als er behauptet, daß wir uns in der Reflexion sowohl als Substanzen, und zwar als immaterielle, einfache Substanzen, als auch als kraftthätige Wesen perzipiren, während jener zwar die Kraftthätigkeit, nicht aber auch die Substantialität zu dem durch Reflexion Erfaßbaren gerechnet hatte. Zugleich aber meint er, daß wir doch nicht eigentlich die Substanz und die Kraftthätigkeit, sondern nur die Wirkungen unseres Geistes perzipiren, und daß man daher den Geist nicht selbst zu den Ideen, die er habe, d. i. zu den Inhalten, die, wie die Farbe, die wir sehen, die Töne die wir hören, u. s. w. wirklich im Bewußtsein gegenwärtig sind, rechnen dürfe. Er hält es für undenkbar, daß ein substantielles, kraftthätiges Wesen oder auch nur das Bild eines solchen im Bewußtsein gegenwärtig sei. Wenn er das Bewußtsein, das der Geist von sich hat, ein unmittelbares oder intuitives nennt, so will er damit nur den Unterschied zwischen demselben und der Erkenntniß des Daseins anderer Geister, die durch die Wahrnehmung menschlicher Körper außerhalb des eigenen vermittelt ist, hervorheben. Es muß nun noch hinzugefügt werden, daß er nicht behauptet, die Reflexion liefere uns überhaupt keine Idee. Er unterscheidet gleich im Anfange seiner Abhandlung von den den Sinnen eingeprägten Ideen diejenigen, die der Geist perzipire, indem er auf seine leidenden Zustände und seine Thätigkeiten merke; und da, wo er erklärt, daß in den Ideen keine Kraft oder Aktivität zu finden sei, bezieht er dies ausdrücklich auch auf die aus der Reflexion stammenden. Ohne Zweifel sind diese Ideen der Reflexion jene Wirkungen des Geistes, durch die wir einen Begriff von dem substantiellen Geiste und den Thätigkeiten des Wollens, Liebens, Hassens u. s. w. erhalten, insbesondere die Ideen von den sinnlichen Ideen oder das Bewußtsein, welches wir von denselben haben. Man wird also im Sinne Berkeleys eine zwiefache Reflexion anzunehmen haben, erstens eine solche, welche auf die eigenen geistigen Zustände, insbesondere das sinnliche Vorstellen, gerichtet ist und diese so zum Inhalt hat, wie die Sensation Beschaffenheiten von Körpern, also ein Perzipiren von Ideen ist, zweitens eine solche, welche zu der Perzeption der Ideen den intuitiven Begriff des eigenen Geistes als einer immateriellen aktiven Substanz, von der die Ideen perzipirt werden und in der sie sind, hinzufügt. Beide würden nach der Abhandlung de motu ein Werk des intellectus purus sein, der als die facultas, quae versatur tantum circa res spirituales et inextensas, cujusmodi sunt mentes nostrae, earumque habitus, passiones, virtutes, et similia, der ima-

ginatio oder der facultas repraesentatrix rerum sensibilium gegenübergestellt wird. Den Unterschied, den man nothwendig zwischen dem Sein der in geistigen Zuständen bestehenden Ideen der Reflexion und demjenigen der in Beschaffenheiten von Körpern bestehenden Ideen der Sensation machen muß, daß zwar jenes wie dieses gleich Perzipirt-werden ist, daß aber zu dem ersteren auch die Inhärenz in einer Substanz, nämlich dem Geiste, gehört, zu dem letzteren nicht, hat Berkeley nicht beachtet.

Aus der Erkenntniß, die wir durch innere Wahrnehmung von dem Wesen der Seele haben, folgert Berkeley, daß dieselbe zwar durch die unendliche Macht dessen, der sie geschaffen habe, aber nicht nach den gewöhnlichen Gesetzen der Natur oder der Bewegung zerstört werden könne. Unmöglich, meint er, könne das Verfallen und Sich-auflösen, wie es uns zu jeder Stunde an Körpern entgegentrete, eine aktive und unzusammengesetzte Substanz ergreifen; daher sei die Seele, die eine solche Substanz sei, der Natur nach unsterblich.

Mit der Gewißheit der Existenz des eigenen Geistes verbindet sich, wie Berkeley weiter zeigt, diejenige der Existenz anderer, dem unsrigen ähnlicher Geister und der Existenz Gottes. Die erstere ergiebt sich daraus, daß wir Ideenkombinationen, d. i. Dinge und Vorgänge, wahrnehmen, die wir als Wirkungen oder begleitende Zeichen von Geistern deuten müssen, die, mit anderen Worten, uns zu denken bestimmen, daß Wesen, welche gleich uns Prinzipien von Denken und Bewegung sind, sie begleiten und durch sie repräsentirt werden. Der Beweis für das Dasein Gottes schließt zunächst aus der Thatsache, daß die Ideen, die wir durch die Sinne perzipiren, d. i. die Dinge, die wir die Werke der Natur nennen, nicht wie die Ideen der Einbildungskraft von unserem Willen abhängen (siehe oben S. 359), auf das Dasein einer von uns verschiedenen Macht, welche dieselben in uns hervorruft, und zwar, da nur wollende Geister wirken und hervorbringen können, eines wollenden Geistes. „Wenn wir aber, fährt er fort, die beständige Regelmäßigkeit, Ordnung und Verkettung in der Natur, die wunderbare Herrlichkeit, Schönheit und Vollkommenheit der größeren, die vollendete kunstvolle Einrichtung der kleineren Theile der Schöpfung betrachten, dazu die genaue Harmonie und wechselseitige Anpassung in dem Ganzen, und vor Allem die nie genug bewunderten Gesetze des Schmerzes und der Lust und der Instinkte oder natürlichen Neigungen, Begehrungen und Triebe der Thiere, — wenn wir, sage ich, alles dieses betrachten und zugleich den Sinn und die Bedeutung der Attribute Einer, Ewig, Unendlich, Weise, Gut und Vollkommen bedenken, dann werden wir klar erkennen, daß dieselben dem in Rede stehenden Geiste zukommen, der Alles in Allem wirkt und durch den alle Dinge bestehen." Wir sehen Gott in derselben Weise, wie wir die Geister anderer Menschen sehen, die

uns durch sinnliche Phänomene repräsentirt werden, „es besteht hier nur der Eine Unterschied, daß wir, während das, was einen besonderen menschlichen Geist anzeigt, irgend eine endliche und abgeschlossene Ideenverbindung ist, immer und überall, wohin wir auch unseren Blick richten, offenbare Zeichen der Gottheit wahrnehmen, da Alles, was wir sehen, hören, fühlen oder sonst mit den Sinnen erfassen, ein Zeichen oder eine Wirkung Gottes ist." „Für Jeden, der nur des geringsten Nachdenkens fähig ist, kann nichts evidenter sein als das Dasein Gottes oder eines Geistes, der unseren Geistern in inniger Weise gegenwärtig ist, indem er in ihnen die ganze Mannigfaltigkeit von Ideen und Empfindungen, mit welchen sie beständig behaftet sind, hervorbringt, von dem wir unbedingt und ganz und gar abhängig sind, kurz, in dem wir leben, weben und sind." Wir dürfen uns in dieser Ueberzeugung nicht irre machen lassen durch das scheinbar Zwecklose und Zweckwidrige in der Natur, wie die Mißgeburten, die vor der Entwickelung zu Grunde gehenden Keime, die Unglücksfälle des menschlichen Lebens. Diese Mängel gehen mit Nothwendigkeit aus der Gesetzmäßigkeit der Natur hervor, die ihrerseits bestehen muß, damit die Bestimmung des menschlichen Lebens erfüllt werde. Auch sollten wir erwägen, daß dieselben nicht ohne Nutzen sind. Sie bringen eine angenehme Art von Mannigfaltigkeit in die Natur und vermehren die Schönheit des übrigen Theiles der Schöpfung, gleichwie Schatten in einem Gemälde dazu dienen, den Glanz und das Licht hervorzuheben. Die Unvollkommenheiten, welche unvermeidliche Folgen der allgemeinen Naturgesetze und der Handlungen endlicher unvollkommener Geister sind, sind in unserem gegenwärtigen Zustande unumgänglich nothwendig. Wenn wir unseren Blick nicht an dem Schmerze, von dem wir betroffen sind, haften lassen, sondern auf das Ganze der Dinge und auf den Zweck, um deswillen wir in die Welt hineingesetzt sind, richten, so werden wir uns genöthigt sehen, anzuerkennen, daß das, was für sich betrachtet als ein Uebel erscheint, als Glied in dem ganzen Gewebe der Dinge die Natur eines Gutes hat.

Der dritte Hauptvertreter der neueren englischen Philosophie ist **David Hume**, geboren 1711 zu Edinburg, gestorben daselbst 1776. Er hat in der zweiten Hälfte seines Lebens der Reihe nach die Aemter eines Bibliothekars in Edinburg, eines Gesandschaftssekretärs in Paris und kurze Zeit eines Unterstaatssekretärs bekleidet. — Von den Schriften Humes sind zu nennen die Abhandlung über die menschliche Natur in drei Bänden (1737 bis 1740) die Versuche literarischen, moralischen und politischen Inhalts, die Geschichte Englands und die nach seinem Tode veröffentlichten Gespräche über natürliche Religion. Die wichtigsten und

ausgedehntesten Bestandtheile der Versuche sind die **Untersuchung über den menschlichen Verstand** (An inquiry concerning human understanding 1748), die **Untersuchung über die Prinzipien der Moral** und die **Naturgeschichte der Religion**. Die einflußreichste seiner philosophischen Schriften ist die Untersuchung über den menschlichen Verstand gewesen. Dieselbe stellt, wie auch die Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Ansichten, die schon in der Abhandlung über die menschliche Natur vorgetragen waren, in sorgfältigerer und sich noch mehr dem Geschmacke des großen Publikums anpassender Form dar.

1. Der Ursprung der Begriffe der Substanz und der ursachlichen Verknüpfung.

Diejenigen Untersuchungen Humes, auf denen vorzugsweise seine geschichtliche Bedeutung beruht, bewegen sich um die Begriffe der Substanz und der Kausalität oder Kraft.

Wie Locke und Berkeley erkennt er, daß uns Substanzen nicht durch Impressionen der äußeren Sinne gegeben sind, und daß uns auch der innere Sinn, der uns von den Zuständen unseres Geistes Kenntniß giebt, keine Idee einer Substanz zu liefern vermag. Ferner ist er mit Berkeley gegen Locke überzeugt, daß es sich mit dem Begriffe der ursachlichen Verknüpfung oder, was Beiden für dasselbe gilt, der Kraftthätigkeit nicht anders verhält als mit demjenigen der Substanz. Gegen Berkeley endlich leugnet er, daß es eine besondere Art der Reflexion gebe, durch die wir zwar keine Idee, aber einen intuitiven Begriff von unserem Selbst als einer kraftthätigen Substanz erhalten. Es sind uns also nach ihm überhaupt weder Substanzen noch ursachliche Verknüpfungen oder Kraftthätigkeiten gegeben; und da er es als längst erwiesen und allgemein anerkannt betrachtet, daß es keine angeborenen Ideen (in dem Sinne, in welchem sich Locke dieses Ausdruckes bedient hatte) gebe, so zieht er die Folgerung, daß die Begriffe der Substanz und der ursachlichen Verknüpfung nebst dem der Kraft von uns erdichtet seien. Wäre uns, argumentirt er in der Abhandlung über die menschliche Natur (die Untersuchung über den menschlichen Verstand läßt den Substanzbegriff ganz bei Seite) —, wäre uns eine Substanz gegeben, so müßte es durch eine Impression sein, denn dies ist die einzige Weise, auf die unserem Denken etwas gegeben sein kann, wir müßten also eine Impression haben, die einer Substanz ähnlich wäre, aber eine solche ist weder unter denen der äußeren Sinne noch unter denen des inneren Sinnes zu finden; und es ist das auch offenbar unmöglich, denn wie könnte eine Impression einer Substanz, d. i. einem Etwas, welches die Impressionen oder die ihnen entsprechenden Qualitäten trägt, ähnlich sein? Angenommen, der

Begriff der Substanz würde uns durch das Auge oder das Ohr oder die Zunge zugeführt, so müßte die Substanz eine Farbe oder ein Ton oder ein Geschmack sein; und angenommen, die Reflexion wäre die Quelle dieses Begriffes, so müßte die Substanz etwas wie ein Zustand des Geistes, wie eine Leidenschaft oder eine Gemüthsbewegung oder dergleichen sein, denn nichts Anderes als Zustände des Geistes nehmen wir durch die Reflexion wahr; aber Niemand wird die Substanz für eine Farbe oder einen Ton oder einen Geschmack oder eine Gemüthsbewegung oder dergleichen halten. Ebenso wenig wie einer Substanz kann eine Impression einer Verknüpfung von Ursache und Wirkung ähnlich sein oder, was dasselbe ist, einer nothwendigen Verknüpfung oder, was wiederum dasselbe ist, einer Kraft oder Energie, d. i. einer Eigenschaft, welche die Wirkung mit der Ursache verbindet, so daß man unfehlbar von dieser auf jene schließen kann. Zunächst überzeugt man sich leicht, daß wir nichts Derartiges in den Gegenständen der äußeren Sinne entdecken können. Die genaueste Nachforschung zeigt uns hier nichts Anderes, als daß ein Ereigniß auf ein anderes folgt, eine bloße Succession, die als solche nicht schon nothwendige Verknüpfung, Verknüpfung durch eine Kraftthätigkeit ist. Wir sehen z. B., daß ein Billardball von einem anderen getroffen wird und sich in Bewegung setzt, oder daß die Hitze ein ständiger Begleiter der Flamme ist, aber nichts sehen wir, was uns Grund zu der Meinung geben könnte, daß das Eine das Andere hervorbrächte. Mehr als die äußeren Sinne aber lehrt uns in dieser Hinsicht auch der innere Sinn oder die Reflexion nicht kennen. Es ist eine Täuschung, wenn wir uns in jedem Augenblicke einer Kraft bewußt zu sein meinen und zu fühlen glauben, daß wir durch einen Willensakt Bewegung in unseren Gliedern hervorbringen oder eine neue Idee in unserem Geiste hervorrufen. Die Bewegung unseres Körpers folgt auf den Befehl unseres Willens: das allein ist es, dessen wir uns in jedem Augenblicke bewußt sind; wir bemerken nichts von einer Kraft, die den Willen als Ursache mit der Bewegung als Wirkung verbände, nichts von den Mitteln, nichts von der Thätigkeit, durch die der Wille einen so außerordentlichen Erfolg hervorbrächte, und auch der sorgfältigsten Nachforschung wird sich dies für immer entziehen. Man bedenke, um sich vollkommen davon zu überzeugen, nur, wie geheimnißvoll überhaupt die Vereinigung der Seele und des Körpers, zweier Substanzen, wie man meint, einer geistigen und einer materiellen, ist, und wie es nicht weniger unbegreiflich ist, daß zufolge dieser Vereinigung der feinste Gedanke, auf die gröbste Materie wirkend, die Glieder des Leibes in Bewegung setzt, als es sein würde, wenn wir mit unserem Willen Berge zu versetzen oder die Planeten in ihrem Laufe aufzuhalten im Stande wären. Man bedenke ferner, daß die Herrschaft des Willens über die Organe des Leibes in Grenzen eingeschlossen ist, indem sie sich z. B. auf die Zunge und die Finger

erstreckt, aber nicht auf das Herz und die Leber, ohne daß wir diesen Unterschied hätten vorhersehen können, wie es doch sein müßte, wenn wir nicht bloß die Erfolge der Willenskraft, sondern diese selbst wahrnähmen. Man erwäge endlich, daß sich an den Entschluß, ein Glied zu bewegen, diese Bewegung nicht unmittelbar, sondern nur mittelst Vorgänge in den Muskeln, Nerven und Lebensgeistern schließt, und daß wir, wenn wir uns unmittelbar der bewegenden Kraft unseres Willens bewußt wären, uns derselben als einer zunächst diese Vorgänge bewirkenden bewußt sein müßten. Aehnliche Ueberlegungen machen es unzweifelhaft, daß wir uns auch bei den inneren Handlungen unseres Geistes (z. B. wenn wir in demselben durch den Befehl unseres Willens eine neue Idee auftreten lassen, unsere Aufmerksamkeit auf dieselben fixiren, sie von allen Seiten betrachten und sie schließlich entlassen, um eine andere vorzunehmen) keiner Kraft oder Energie bewußt sind. Auch hier fühlen wir nichts Anderes als den Erfolg, das Auftreten einer Idee im Anschlusse an einen Befehl des Willens; es übersteigt gänzlich unsere Fassungskraft, wie die Seele, deren Natur wir nicht kennen, es anfängt, eine Idee, deren Natur wir ebenso wenig kennen, hervorzubringen. Es ist eine wirkliche Schöpfung, eine Produktion von etwas aus nichts, wenn die Seele eine neue Idee in sich hervorruft. Sicherlich fühlen wir aber eine solche Kraft, von der man sagen sollte, daß sie nur dem Unendlichen zukommen könne, nicht in uns, erkennen sie nicht und vermögen sie nicht zu begreifen.

Wenn wir nun keine Wahrnehmungen von Substanzen und Kräften haben, so fragt es sich, wie wir zu diesen Begriffen kommen. Der Begriff der Substanz, antwortet Hume, entsteht uns aus der Wahrnehmung des engen Verhältnisses, in welchem die Bestandtheile eines zusammengesetzten Wahrnehmungsinhaltes, z. B. die Farbe, der Geschmack, die Gestalt, die Festigkeit und die übrigen Eigenschaften, deren Vereinigung wir einen Apfel nennen, zu einander stehen. Denn indem unsere Einbildungskraft eine Gruppe zusammenseiender Wahrnehmungsinhalte zusammenfaßt, als ob sie Ein Ding ausmachten, erdichtet sie ein unbekanntes Etwas, dem sie inhäriren und das ihrer Zusammensetzung das Recht gebe, den Namen eines einheitlichen Dinges zu führen. Eine zweite Veranlassung, den Begriff der Substanz zu bilden, giebt uns die Wahrnehmung der Veränderungen der Objekte. Wenn sich nämlich ein Objekt allmälig ändert, so entsteht uns zunächst die Täuschung, daß wir ein mit sich identisch bleibendes Ding wahrnehmen. Diese Identität hebt sich uns aber wieder auf, wenn die anfangs unmerklichen Veränderungen auffallend werden. So nun geräth unser Verstand in einen Widerspruch, dadurch wird die Einbildungskraft in Bewegung gesetzt, etwas Unbekanntes und Unwahrnehmbares zu erdichten, welches bei allen jenen Veränderungen des Dinges dasselbe bleiben soll, und dieses unbegreifliche Etwas ist das, was wir die Substanz nennen. Den

Ursprung des Begriffes der Kausalität findet Hume in der Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge der Erscheinungen, die wir wahrnehmen. Sehen wir, meint er, auf eine Erscheinung gewisser Art jedesmal, wenn sie eintritt, eine andere Erscheinung gewisser Art folgen, z. B. auf Essen Ernährt-werden, auf das Entstehen einer Flamme das Entstehen von Wärme, auf den Stoß, den eine Billardkugel empfängt, deren Bewegung, so bestimmt uns die Gewohnheit, wenn wiederum eine Erscheinung der ersten Art eintritt, das Eintreten ihres gewöhnlichen Begleiters zu erwarten und daran zu glauben. Wird also nach der Impression gefragt, aus welcher wir die Idee der Kraft oder der nothwendigen Verknüpfung bilden, so ist zu antworten, daß es nicht diejenige sei, durch die wir die Wiederholung in der Aufeinanderfolge zweier Ereignisse wahrnehmen, sondern eine neue, die erst durch die Wahrnehmung einer solchen Wiederholung hervorgebracht werde, nämlich das Gefühl von der aus der Gewohnheit erwachsenen Neigung, von einer Wahrnehmung eines Ereignisses zu der Einbildungsvorstellung eines anderen Ereignisses, welches regelmäßig auf das erste folgt, überzugehen.

Nach den Erklärungen, die Hume von dem Ursprunge und damit zugleich von dem Inhalte des Begriffes der Substanz giebt, stellen wir ein Ding als Eines in der Vielheit seiner Theile, Eigenschaften und Verhaltungsweisen und als ein in seinen Veränderungen mit sich identisch Bleibendes dadurch vor, daß wir zu demjenigen, was von ihm wahrnehmbar ist, eine Substanz hinzudenken. Indem er daher behauptet, daß uns die Substanz keines Dinges gegeben sei, behauptet er dies auch von der Einheit in der Vielheit und von der Identität in der Veränderung. Auch die Einheit und die Identität, die wir dem menschlichen Geiste zuschreiben, die persönliche Einheit und Identität oder Selbstheit, führt er aus, macht hiervon keine Ausnahme. Sie ist von derselben Natur wie diejenige der Pflanzen, der Thiere, der Schiffe, der Häuser; sie ist ein erdichtetes Etwas, ein Erzeugniß unserer Einbildungskraft, die mit Hülfe des Gedächtnisses unsere mannigfaltigen und aufeinander folgenden Vorstellungen zusammenfaßt. Abgesehen von einigen Metaphysikern, erklärt er, denen er ihre Versicherung, daß sie ein von der Vielheit und dem Wechsel ihrer Vorstellungen verschiedenes Selbst in sich wahrnehmen, nicht bestreiten wolle, könne er dreist von dem ganzen Menschengeschlechte behaupten, daß es nichts als ein Bündel oder eine Sammlung von verschiedenen, mit unbegreiflicher Schnelligkeit aufeinander folgenden und einen ununterbrochenen Fluß bildenden Vorstellungen sei. Der Geist sei eine Art Schaubühne, auf der Vorstellungen auftreten, kommen, gehen, wiederkommen und sich in mannigfachen Weisen gruppiren; doch treffe dieser Vergleich insofern nicht zu, als nicht noch etwas außer den Vorstellungen da sei, worin dieselben zusammen wären

und sich bewegten. Oder mit einem Staate könne der Geist verglichen werden, dessen Bürger nur durch die Beziehungen, welche die Gesetze zwischen ihnen herstellten, vereinigt seien, und der sich in dem unaufhörlichen Wechsel seiner Bürger fortpflanze. Nie sei zu derselben Zeit Einheit, zu verschiedenen Zeiten Identität in unserem Geiste, wie sehr wir auch von Natur geneigt seien, uns Einheit und Identität einzubilden.

Hume geht in diesen Betrachtungen von der Voraussetzung aus, daß alle Materialien des Denkens aus der äußeren oder der inneren Empfindung stammen und daß daher alle Vorstellungen (perceptions), die nicht selbst in sinnlichen Eindrücken (impressions) bestehen, d. i. alle Ideen (in diesem Sinne schränkt er die Bedeutung des Wortes Idee ein), Kopien von Eindrücken oder Theile oder Verbindungen solcher Kopien seien und sich von den Eindrücken nur durch ihre geringere Stärke und Lebhaftigkeit unterscheiden. Die Art, wie er zwischen äußerer und innerer Empfindung oder Sensation und Reflexion unterscheidet, weicht von derjenigen Lockes ab. Dieser hatte der Sensation diejenigen Perzeptionen, welche Bestimmtheiten von Körpern, der Reflexion diejenigen, welche geistige Zustände oder Thätigkeiten zum Inhalte haben, zugewiesen (womit es freilich nicht übereinstimmt, wenn er die Ideen der Lust und Unlust als solche anführt, die uns sowohl durch Sensation als auch durch Reflexion entstehen, denn Lust und Unlust sind lediglich Zustände des Geistes, wenn sie auch zum Theil Wirkungen körperlicher Affektionen sind und vom Geiste so vorgestellt werden, als hätte er sie in diesem oder jenem Theile des Leibes). Insbesondere hatte Locke das Empfinden und Vorstellen, welches eine Verrichtung der Sensation ist, und überhaupt alle zum Erkennen gehörenden Verrichtungen, alle Bewußtseinsthätigkeiten, zu dem gerechnet, was wir durch Reflexion erfassen. Hume dagegen betrachtet in der Abhandlung über die menschliche Natur ausschließlich die Leidenschaften und Gemüthsbewegungen als das, wovon wir durch den inneren Sinn und die Reflexion wissen. Während die äußeren Impressionen, erklärt er, von unbekannten Ursachen, (die aber jedenfalls nicht selbst Impressionen oder Ideen sind) herrühren, entspringen die inneren größtentheils aus Ideen, die Kopien äußerer Impressionen, und zwar solcher der Lust und Unlust sind. Die Ideen nämlich bringen neue Impressionen hervor, welche Zustände des Begehrens oder Verabscheuens oder Hoffens oder Fürchtens sind. Das Erste, was im Geiste entsteht, sind also Impressionen des äußeren Sinnes oder der äußeren Sensation, darunter solche, welche Gefühle der Lust oder der Unlust sind, das Zweite Ideen, welche Kopien dieser Impressionen sind, das Dritte Impressionen des inneren Sinnes, welche durch Ideen der Sensation hervorgerufen werden, nämlich Leidenschaften und Gemüthsbewegungen, das Vierte Ideen, welche Kopien dieser zweiten

Art von Impressionen sind. Auch die Ideen der Reflexion können wieder neue Impressionen und mittelst derselben neue Ideen hervorbringen. Das Bewußtsein, welches wir von den Impressionen und Ideen der Sensation und überhaupt von den zum Erkennen gehörenden Thätigkeiten haben, oder das Bewußtsein um unsere Bewußtseinszustände läßt die Abhandlung über die menschliche Natur ganz außer Acht. Wie es scheint, betrachtet sie das Bewußtsein, welches wir von einem äußeren oder inneren Vorstellen haben, als etwas, was durch diejenige Affektion des äußeren oder inneren Sinnes, die dieses Vorstellen herbeiführt, gleich mit entsteht, z. B. das Bewußtsein von dem Sehen einer Farbe als eine unmittelbare Wirkung der Ursache, deren Wirkung auch das Sehen ist, also als eine unmittelbare Wirkung nicht einer Affektion, die der innere Sinn durch das Sehen erleidet, sondern der Affektion des Gesichtssinnes, aus der das Sehen entsteht. Im Unterschiede von der Abhandlung über die menschliche Natur führt die Untersuchung über den menschlichen Verstand gelegentlich neben den mancherlei Gemüthsbewegungen und Leidenschaften auch die Verrichtungen des Verstandes als etwas an, wovon wir durch Reflexion wissen, und offenbar rechnet sie in der Betrachtung, welche zeigen soll, daß uns die Reflexion mit keiner Ideen hervorrufenden und wieder beseitigenden Kraft bekannt mache, das Vorstellen selbst zu den Gegenständen der Reflexion.

Zwischen der Voraussetzung, daß alle Perzeptionen theils Impressionen, theils Kopien von Impressionen seien, und der Behauptung, daß uns Substanzen und ursachliche Verknüpfungen weder durch den äußeren noch durch den inneren Sinn gegeben seien, daß also die Ideen der Substanz und der ursachlichen Verknüpfung nicht Kopien von Impressionen seien, besteht, wenn man beide wörtlich nimmt, ein Widerspruch. Für die Idee der ursachlichen Verknüpfung meint Hume freilich schließlich doch noch eine Impression, deren Kopie sie sei, entdeckt zu haben, nämlich die Impression von der durch die Gewohnheit hervorgerufenen Neigung, mit der Wahrnehmung eines Ereignisses die Idee des regelmäßig in seinem Gefolge auftretenden Ereignisses in der Stärke und Lebendigkeit, die den Zustand des Glaubens ausmachen, zu verbinden; aber es liegt auf der Hand, daß diese Impression nicht eine ursachliche Verknüpfung oder Kraftthätigkeit zum Inhalte hat, die Idee der Kausalität also keine Kopie derselben ist, wenn sie auch aus ihr entstehen sollte. Der Widerspruch zwischen der allgemeinen Voraussetzung über den Ursprung der Ideen und der den Ursprung der Begriffe der Substanz und der ursachlichen Verknüpfung betreffenden Behauptung wird indessen beseitigt, wenn man nur die g ü l t i g e n Vorstellungen oder diejenigen, die sich nicht auf ein an sich Unbekanntes, nur durch die Anforderung, daß es etwas Gewisses leiste, Bestimmtes beziehen, Ideen nennt und diesen die erdichteten Vorstellungen oder

Begriffe gegenüberstellt. Daß Hume selbst eine solche Unterscheidung im Auge hatte, geht daraus hervor, daß er mitunter nicht von den Ideen überhaupt, sondern von den realen Ideen sagt, sie seien Kopien von Impressionen, und daß er an anderen Stellen erklärt, wir besäßen gar keine Ideen von Substanz und Kraft.

Die Behauptung, daß uns Substanzen und ursachliche Verknüpfungen nicht gegeben seien, ist übrigens, wie man leicht sieht, von Humes Lehre über den Ursprung der Vorstellungen überhaupt unabhängig, vorausgesetzt, daß man mit ihm unter Substanz ein Etwas versteht, was von einem Dinge übrig bleibt, wenn man von allen Bestimmtheiten desselben abstrahirt, ein Etwas also, welches allen Bestimmtheiten, Allem, was wirklich Inhalt eines Vorstellens zu sein sich eignet, entgegengesetzt ist, und unter ursachlicher Verknüpfung ein solches Hervorgehen eines Späteren aus einem Früheren, welches sich nicht von selbst vollzieht, sowie die Folge von selbst im Grunde enthalten ist, sondern das Werk einer Kraftthätigkeit ist, wie wir sie auszuüben meinen, wenn infolge unseres Wollens die gewollte leibliche Bewegung eintritt. Welche Ansicht man sich auch immer über den Ursprung der Vorstellungen gebildet hat, so wird man zugeben müssen, daß wir solche Substanzen und solche ursachlichen Verknüpfungen, mag es deren nun im Gebiete des wirklichen Seins und Geschehens geben oder nicht, weder in der Wahrnehmung der Außendinge noch im Bewußtsein unserer selbst antreffen. Wir denken indessen auch nach Hume in den Begriffen der Substanz und der ursachlichen Verknüpfung noch etwas Anderes als das eben Angegebene. Substanz bedeutet uns etwas, was einer Mannigfaltigkeit und eines Wechsels von Bestimmtheiten oder Modifikationen fähig ist und in dieser Mannigfaltigkeit Eines ist und in diesem Wechsel mit sich identisch bleibt. Und eine ursachliche Verknüpfung nehmen wir nur dann zwischen zwei Sachverhalten an, wenn der eine nicht sein kann, ohne daß auch der andere ist. Es fragt sich nun, ob sich nicht eine andere Art von Einheit und Identität als jene vermeintliche, die dem Wahrnehmbaren durch ein unwahrnehmbares Substrat gegeben werden soll, und eine andere Art nothwendigen Zusammenhanges als die uns unverständliche Kraftthätigkeit denken lassen und uns wirklich bekannt sind.

Was zunächst die Einheit und Identität anbetrifft, so muß zugegeben werden, daß wir in den Körpern davon kein Beispiel finden. Das Zusammenfassen des mannigfaltigen Gleichzeitigen und des Successiven, das zu einem Körper gehört, ist nicht ein Werk, welches der Körper selbst verrichtete, und welches von uns in demselben wahrgenommen würde, sondern eine Thätigkeit unseres Einbildens. Aber gegen Hume darf behauptet werden, daß wir in uns selbst Einheit und Identität wirklich

antreffen. Wir nehmen uns selbst als eine Einheit wahr, indem wir unsere gleichzeitigen mannigfachen Vorstellungsthätigkeiten lediglich dadurch, daß wir sie ausüben, als Bestimmtheiten — nicht eines unbekannten Etwas, sondern unseres Vorstellens oder Bewußtseins — zusammenfassen; denn indem wir sie so zusammenfassen, sind sie wirklich in dem Einen Bewußtsein, welches wir das unsrige nennen, vereinigt. Darin eben besteht das wirkliche Vereinigt-sein unserer gleichzeitigen Vorstellungsthätigkeiten in unserem Bewußtsein, daß wir sie zusammenfassen oder, was dasselbe ist, uns ihrer als in unserem Bewußtsein vereinigter bewußt sind. Während das Zusammenfassen des gleichzeitigen Mannigfaltigen eines Körpers nicht ein Werk des Körpers selbst ist, ist es der Geist selbst, der das zu ihm gehörende Mannigfaltige zusammenfaßt, und daher ist bezüglich des Mannigfaltigen des Geistes das Zusammenfassen durch das es vorstellende Subjekt, d. i. durch den Geist selbst, ein wirkliches Eins-sein des Geistes, während es bezüglich des Mannigfaltigen eines Körpers bloßes Einbilden von Einheit ist. Wir *sind* eine Einheit, indem und dadurch, daß wir uns eine solche zu sein *scheinen*. Und daß wir uns auch als mit sich im Flusse der Zeit identisch bleibende Wesen wahrnehmen, wird man zugestehen müssen, wenn man erwägt, erstens, daß zur Natur unseres Bewußtseins nicht minder als zu der jeder Bewegung eine gewisse Dauer gehört, und zweitens, daß unser Bewußtsein nicht anders dauern kann, als indem es sich selbst als ein dauerndes, d. i. durch den jedesmaligen Augenblick der Gegenwart hindurchgehendes erfaßt. Hume selbst setzt diese Einheit und Identität des Geistes, die nicht ihrem Perzipirt-werden vorhergeht, sondern in ihrem Perzipirt-werden besteht, voraus, indem er zugiebt, daß wir unsere mannigfachen und wechselnden Vorstellungsthätigkeiten zusammenfassen und so uns wenigstens einbilden, einheitliche und identische Wesen zu sein. Es kann ja nichts evidenter sein, als daß dieses Zusammenfassen und Einbilden nicht wiederum ein besonderes Vorstellen ist, welches zu dem Bündel der Vorstellungsthätigkeiten, das den Geist ausmachen soll, als ein neuer Bestandtheil hinzukäme. Welcher Art auch immer die einzelnen Vorstellungen sein mögen, die zusammen die bloße Vielheit eines Bündels bilden, und welche neuen Vorstellungen auch, das Bündel vergrößernd, hinzukommen mögen, so gehört die Vorstellung, durch welche die das Bündel bildenden zusammengefaßt werden, oder die Einbildung, daß das Ganze derselben eine Einheit sei, nicht selbst in das Bündel hinein. Es war freilich konsequent von Hume, wenn er, nachdem er behauptet hatte, alle Vorstellungen seien Impressionen oder Kopien von solchen, den Geist für nichts Anderes wollte gelten lassen als für ein Bündel von Vorstellungen, und zwar ein Bündel ohne zusammenhaltendes Band, oder für eine Schaubühne, auf der Vorstellungen ihr Spiel treiben,

und zwar für eine Schaubühne, die selbst nichts Wirkliches sei. Und es war inkonsequent von Locke, wenn er, von derselben Voraussetzung über den Ursprung der Vorstellungen ausgehend, doch dem Geiste Einheit und Identität zuschrieb. Denn bloße Impressionen und Kopien von Impressionen können kein Ganzes bilden, welches eine reale Einheit wäre und in dem Wechsel seiner Bestimmtheiten dasselbe bliebe. Einheit und Identität kann der Geist nur dann haben, wenn seine mannigfachen und wechselnden Vorstellungsthätigkeiten Bestimmtheiten Eines Bewußtseins sind und er sich dieses Einen Bewußtseins selbst nicht durch eine Impression, die er von ihm erhielte, sondern unmittelbar oder lediglich dadurch, daß er es hat, bewußt ist. Aber man kann auch sagen, daß auf Seiten Lockes die Konsequenz und auf Seiten Humes die Inkonsequenz war. Locke war konsequent, wenn er, da er einmal, die zuerst von ihm vorgetragene Lehre von der Natur der Reflexion vergessend, dem Geiste ein unmittelbares Bewußtsein um seine mannigfachen Vorstellungsthätigkeiten zugeschrieben hatte (vergleiche oben S. 342, 351, 355), nun auch die Einheit und Identität des Geistes für eine Thatsache des Bewußtseins hielt. Und Hume war inkonsequent, wenn er zwar zu den Impressionen und Kopien, die er für den ganzen Besitz des Geistes erklärt hatte, hinterher ein zusammenfassendes Bewußtsein hinzufügte, aber zugleich dabei blieb, daß der Geist ein bloßes Bündel von Impressionen und Kopien ohne Einheit und Identität sei.

Daß wir zweitens noch von einer anderen Art nothwendigen Zusammenhanges als der mysteriösen Krafthätigkeit eine Vorstellung haben, bemerkt Hume selbst. Es ist dies der Zusammenhang von Grund und Folge oder (nach einem anderen Gebrauche dieser Wörter) der Zusammenhang zwischen zwei Sachverhalten, deren Erkenntnisse in dem Verhältnisse von Grund und Folge stehen, z. B. zwischen der Natur des Dreiecks als einer von drei geraden Linien eingeschlossenen Figur und der Eigenschaft, daß die Summe seiner Winkel gleich zwei Rechten ist. Nothwendige Zusammenhänge dieser Art liegen für die Reflexion auf unsere Vorstellungen offen da, wir treffen sie in unseren Vorstellungen wirklich an, sie sind nicht eingebildete oder erdichtete, sondern wirkliche Verhältnisse, wenn auch, wie Hume richtig bemerkt, die Nothwendigkeit nicht ein zu den Sachverhalten noch hinzukommendes Band ist, sondern in der Handlung des die Sachverhalte vergleichenden Verstandes liegt. Es läßt sich nun weiter wohl die (aus der Lehre Spinozas bekannte) Ansicht vertheidigen, daß das Verhältniß von Ursache und Wirkung sich auf dasjenige von Grund und Folge müsse zurückführen lassen. Jedenfalls wird es schwer sein, von der Nothwendigkeit, mit der die Wirkung aus der Ursache hervorgehen soll, eine andere Erklärung zu geben als die, daß man, wenn man den die Ursache, und zwar die vollständige Ursache bildenden Sachverhalt genau und bis ins Kleinste und Verborgenste kenne, aus

dem Dasein dieses Sachverhaltes dasjenige des anderen, der die Wirkung ausmache, müsse erkennen können. Hume bestreitet, daß die Nothwendigkeit, die den Zusammenhang von Ursache und Wirkung beherrscht, von dieser Art sei. Die Wirkung, meinte er, sei ganz und gar von der Ursache verschieden, und folglich sei es dem Verstande, wie genau er auch nachforsche, unmöglich, sie in derselben zu entdecken. Z. B. die Bewegung in der zweiten Billardkugel sei von der Bewegung in der ersten durchaus verschieden, und die eine enthalte nicht den mindesten Hinweis auf die andere. Daß ein Stein oder ein Stück Metall sofort falle, wenn es gehoben und wieder losgelassen werde, könne man durch keine Erwägungen a priori herausbringen, man hätte ebenso gut erwarten können, der Stein werde sich aufwärts oder sonst in einer anderen Richtung bewegen. Man wird hierauf erwidern dürfen: die Unmöglichkeit, ohne Kenntniß der aus der Erfahrung geschöpften Gesetze über die Aufeinanderfolge der Ereignisse vorherzusehen, welche Wirkung irgend ein Vorgang nach sich ziehen werde, habe ihren Grund in der Unvollständigkeit unserer Erkenntniß dieses Vorganges und der Dinge, an denen er stattfinde. Es liegt nichts sich Widersprechendes in dem Gedanken, daß ein Wesen, welches die Natur der Materie, des Raumes, der Zeit und der Bewegung vollständig durchschaute, damit auch die Undurchdringlichkeit der Materie und die Grundgesetze der Mechanik erkennen würde. Ein solches Wesen aber würde dann ohne Hülfe der Erfahrung vorhersehen, daß auf den Zusammenstoß einer sich bewegenden Billardkugel mit einer ruhenden die Bewegung der letzteren folgen werde, vorausgesetzt, daß kein Hinderniß da sei; es würde in dem Vorgange des Zusammenstoßes die Veränderung in der Bewegung der einen Kugel und den Anfang der Bewegung der anderen erblicken, wie wir in der allgemeinen Natur der Dreiecke die ihre Winkelsumme betreffende Eigenschaft erblicken.

2. Die Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens.

Die auf den Begriff der Substanz bezüglichen Betrachtungen Humes betreffen nur den Inhalt und den Ursprung desselben. Den Begriff der ursachlichen Verknüpfung dagegen macht er noch unter einem anderen Gesichtspunkte zum Gegenstande der Untersuchung, nämlich hinsichtlich des Gebrauches, den der menschliche Verstand zur Erweiterung seiner Erkenntnisse von ihm macht. Bevor jedoch der wesentlichste Inhalt dieser Untersuchung wiedergegeben wird, wird mit einigen Worten von dem, was er über das Erkennen überhaupt vorträgt, die Rede sein müssen.

Das Erkennen ist nach ihm nichts von dem Vorstellen (Perzipiren), also dem Haben von Impressionen und Kopien von Impressionen über-

haupt Verschiedenes. Von den drei Verstandesthätigkeiten, meint er, die gewöhnlich unterschieden werden, dem Vorstellen, dem Urtheilen und dem Schließen, müssen sich die letzten beiden bei einer genaueren Betrachtung in die erstere auflösen lassen, sie seien nichts als besondere Arten, Gegenstände vorzustellen. Es sei überhaupt nichts im Geiste als Impressionen und Ideen; Hassen, Lieben, Denken, Fühlen, Sehen, alles dies sei nichts Anderes als Vorstellen. Eine nähere Erklärung über diesen Punkt giebt er nicht. Er mag mit Locke der Ansicht gewesen sein, daß das Urtheil die Perzeption des zwischen Vorstellungsobjekten bestehenden Verhältnisses sei.

Ganz in Uebereinstimmung mit Locke unterscheidet er nun den Objekten nach zwei Klassen von Erkenntnissen. „Alle Objekte der menschlichen Vernunft oder Nachforschung, sagt er, können auf natürliche Weise in zwei Klassen eingetheilt werden, nämlich in Beziehungen zwischen Ideen und in Thatsachen. Von der ersten Art sind die Kenntnisse der Geometrie, Algebra und Arithmetik, und überhaupt jeder Satz, der entweder intuitive oder demonstrative Gewißheit hat. Daß das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate der beiden Katheten ist, ist ein Urtheil, welches eine Beziehung zwischen diesen Figuren ausdrückt. Daß dreimal Fünf der Hälfte von Dreißig gleich ist, ist der Ausdruck einer Beziehung zwischen zwei Zahlen. Sätze dieser Art können durch bloßes Denken entdeckt werden, unabhängig davon, was immer in der Welt existiren mag. Gäbe es auch nirgendwo in der Natur einen Kreis oder ein Dreieck, so würden doch die von Euclid bewiesenen Wahrheiten für immer ihre Gewißheit und Evidenz behalten. Thatsachen, das zweite Objekt der menschlichen Vernunft, entbehren dieser Art von Gewißheit, und wie groß die Evidenz ihrer Wahrheit auch sein mag, ist sie doch nicht von gleicher Natur wie die vorerwähnte. Das Gegentheil einer jeden Thatsache ist an und für sich möglich, denn es kann niemals einen Widerspruch einschließen und läßt sich mit derselben Leichtigkeit und Deutlichkeit denken wie das, was mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Daß die Sonne morgen nicht aufgehen werde, ist ein nicht weniger verständlicher Satz wie die Bejahung, daß sie aufgehen werde, und ebenso widerspruchslos."

Hume zieht aber dem Gebiete des durch bloße Vergleichung von Ideen, also durch bloßes Denken, Erkennbaren engere Grenzen als Locke. Die einzigen Objekte solcher Erkenntniß, meint er, seien Größe und Zahl, die mathematischen Wissenschaften also die einzigen demonstrativen. Ueber die Ideen, die nicht Größen oder Zahlen zum Gegenstande haben, könnten wir durch die sorgfältigste Betrachtung nichts Anderes ausmachen, als daß das eine Ding nicht das andere ist (also nur Sätze der Art, die Locke spielende nannte, gewinnen). In der Abhandlung über die menschliche Natur rechnet Hume auch die Geometrie zu den Wissenschaften, die ihre

Grundsätze (z. B., daß zwei sich schneidende Geraden, wie klein auch ihr Winkel sei, doch nicht den kleinsten Theil miteinander gemeinsam haben können, oder daß auch zwischen zwei einander sehr nahen Punkten nur Eine gerade Linie möglich sei) aus der Erfahrung schöpfen, und schließt daraus, daß diese Wissenschaft, wie bündig auch ihre Schlüsse seien, doch keine vollkommene Genauigkeit erreiche und keine vollkommene Gewißheit gewähre, wenngleich ihre Sätze die Urtheile der Sinne und der Einbildungskraft weit übertreffen. Und auch in der Untersuchung über den menschlichen Verstand findet er, obwohl er hier die Geometrie gleich der Arithmetik zu den rein rationalen Wissenschaften rechnet, daß die Grundsätze derselben, soweit sie die Annahme unausgedehnter Punkte, durch deren Zusammensetzung keine wirkliche Ausdehnung zu Stande kommen könne, und der unendlichen Theilbarkeit der Ausdehnung enthalten, voller Ungereimtheiten und Widersprüche zu sein scheinen. Er meint zwar, diese Schwierigkeiten würden sich beseitigen lassen, wenn man die mathematischen Punkte durch physische ersetzte, d. i. durch solche, die weder durch das Auge noch durch die Einbildungskraft getheilt werden können, von denen aber eine unendliche Zahl auch eine unendliche Ausdehnung ausmachen, gesteht aber andererseits, daß die überzeugenden Schlüsse über die Eigenschaften des Dreiecks, des Kreises und anderer Figuren wieder in dieselben Schwierigkeiten zurückführen, indem sie z. B. zuzugestehen nöthigen, daß der Winkel, den ein Kreisbogen mit seiner Tangente bilde, unendlich kleiner sei als jeder geradlinige Winkel, und selbst wieder ins Unendliche hin immer kleiner werde, wenn man den Durchmesser des Bogens ins Unendliche wachsen lasse. Darüber aber stimmen die Abhandlung über die menschliche Natur und die Untersuchung über den menschlichen Verstand überein, daß es, von den spielenden Sätzen abgesehen, keine rationale Erkenntniß außerhalb der Mathematik gebe. Alle übrigen Untersuchungen, erklärt die letztgenannte Schrift, betreffen lediglich Thatsachen und Existenz, und diese sind offenbar keiner Demonstration fähig. Insbesondere die Existenz irgend eines Gegenstandes kann nur durch die Erfahrung oder Schlüsse aus der Erfahrung bewiesen werden. Fragen, die weder durch die Mathematik noch durch die Erfahrung beantwortet werden können, liegen außerhalb des Bereiches unseres Erkenntnißvermögens. „Wenn wir, lautet der letzte Satz der Untersuchung über den menschlichen Verstand, überzeugt von diesen Grundsätzen, unsere Bibliotheken durchgingen, wie müßten wir da aufräumen! Wir nehmen irgend einen Band in die Hand, etwa einen theologischen oder metaphysischen, und fragen: Enthält er irgend welche abstrakten Untersuchungen über Größe oder Zahl? Nein. Oder solche, die sich auf Erfahrung gründen und Thatsachen und Existenz betreffen? Nein. Dann werft ihn ins Feuer, denn er kann nichts als Trug und Blendwerk enthalten.“

Wirkliches wissenschaftliches Wissen vermögen wir indessen nach Hume auch nicht mit Hülfe der Erfahrung zu gewinnen. Denn in allen Schlüssen, durch die wir Thatsachen feststellen, machen wir von dem Begriffe der ursachlichen Verknüpfung Gebrauch, und zwar, wie schon Berkeley bemerkt hatte, in einer Weise, die sich selbst nicht durch Berufung auf Erfahrung und auch nicht durch die bloße Vernunft rechtfertigen läßt, so daß alle Annahmen, mit denen wir über das unmittelbare Zeugniß der eigenen Sinne und die (übrigens auch dem Zweifel ausgesetzte) Erinnerung des Gedächtnisses hinausgehen, nicht wirkliches Wissen, sondern nur Meinungen und Glaube sind.

Wenn wir nämlich von einer Thatsache, die innerhalb der Grenze der Gewißheit der Sinne oder des Gedächtnisses liegt, auf eine andere schließen, so setzen wir das Dasein von etwas voraus, was die letztere an die erstere knüpft. Die Zergliederung unserer Schlüsse lehrt aber, daß dies immer das Verhältniß von Ursache und Wirkung ist. Dieses Verhältniß ist das einzige, welches eine Verknüpfung hervorbringt, die uns von der Existenz oder dem Verhalten eines Gegenstandes auf die Existenz oder das Verhalten eines anderen Gegenstandes führen kann. Hören wir z. B. im Dunkeln eine artikulirte Stimme und ein vernünftiges Gespräch, so sind wir sicher, daß irgend eine Person anwesend ist; warum? weil das Wirkungen sind, die aus der Beschaffenheit des Menschen hervorgehen und eng mit derselben verknüpft sind. Oder Wärme und Licht sind kollaterale Wirkungen des Feuers, und man schließt darum von dem einen auf das andere. Das Prinzip, auf welches sich die Schlüsse von einer Thatsache auf eine andere gründen, ist, bestimmter, dieses, daß jene Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge der Ereignisse, die uns den Begriff der ursachlichen Verknüpfung zu bilden veranlaßt, ausnahmslos bestanden habe, bestehe und bestehen werde, oder, anders ausgedrückt, daß das Künftige mit dem Vergangenen gleichförmig sein werde, oder daß ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen und umgekehrt ähnliche Wirkungen ähnliche Ursachen haben. Hierzu setzen wir noch voraus, daß die Aehnlichkeit der Ursachen mit der Aehnlichkeit der sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge zusammenfalle, daß also Dinge mit ähnlichen sinnlichen Eigenschaften ähnliche geheime Kräfte haben und darum ähnliche Wirkungen hervorbringen werden. Nach diesem Prinzipe geschieht es z. B., daß ein Kind, welches sich verbrannt hat, das Feuer scheut, oder daß wir einen Körper, der die wahrnehmbaren Eigenschaften des Brodes hat, für Brod halten, das uns wie bisher zur Nahrung zu dienen geeignet sei. Dasselbe gehört aber nicht zu den durch die bloße Vernunft gewissen Sätzen, welche Beziehungen zwischen Ideen ausdrücken; denn es läßt sich ohne Widerspruch denken, daß der Lauf der Natur sich ändere, und daß die Ereignisse in einer anderen Weise aufeinander folgen wie bisher, daß z. B. künftig die Bäume im

Dezember und Januar blühen und im Mai und Juni welken. Ebenso wenig kann man es durch einen Schluß aus der Erfahrung beweisen, denn alle Schlüsse aus der Erfahrung haben es zur Voraussetzung. Um daraus, daß es durch alle bisherigen Beobachtungen bestätigt worden ist, schließen zu können, daß auch alle künftigen Beobachtungen ihm entsprechen werden, müßte man schon wissen, daß der Lauf der Natur sich nicht ändern werde, oder daß das Künftige dem Vergangenen gleichförmig sein werde. Das Prinzip, auf welches sich alle Schlüsse gründen, durch die wir unsere Kenntniß von Thatsachen erweitern, ist also kein Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens; und zwar entspringt, wie aus der Untersuchung über den Ursprung des Begriffes der ursachlichen Verknüpfung hervorgeht, dieser Glaube aus der Gewohnheit, die uns aus unseren Beobachtungen regelmäßiger Aufeinanderfolgen von Ereignissen entstanden ist. Er ist ein Zustand der Seele, dessen wir uns ebensowenig erwehren können wie des Gefühles der Liebe, wenn wir Wohlthaten empfangen, oder desjenigen des Hasses, wenn wir beleidigt werden.

Obwohl nun die Schlüsse aus der Erfahrung auf einem Prinzipe beruhen sollen, welches sich weder durch die Vernunft noch durch die Erfahrung selbst rechtfertigen lasse, will Hume ihnen doch durchaus nicht sein Vertrauen entziehen. Die Erfahrung, sagt er, sei die große Führerin des Lebens, und nur ein Thor oder ein Irrsinniger werde sich jemals anmaßen, ihre Autorität anzutasten. Indem wir uns jenes Prinzipes bedienen, folgen wir einem untrüglichen Instinkte, den uns die Weisheit der Natur mit Rücksicht auf die Schwäche unserer Vernunft gegeben hat. Wie uns die Natur den Gebrauch unserer Glieder gelehrt hat, ohne uns mit den Muskeln und Nerven, durch welche dieselben in Bewegung gesetzt werden, bekannt zu machen, so hat sie uns einen Instinkt eingepflanzt, der unsere Gedanken so lenkt, daß ihr Lauf mit dem der äußeren Ereignisse übereinstimmt. Hume bezweifelt sogar nicht, wie er in einem besonderen Abschnitte der Untersuchung über den menschlichen Verstand zu rechtfertigen sucht, daß das Prinzip der ausnahmslosen Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge der Geschehnisse auch in Beziehung auf die Entscheidungen des menschlichen Willens gültig sei. Alle Menschen, meint er, seien hierüber auch stets einig gewesen; wenn sie so viel über Nothwendigkeit und Freiheit gestritten haben, so habe dies lediglich darin seinen Grund, daß sie einander nicht verstanden haben.

Darin bestehe, meint Hume, der Unterschied des gemäßigten Skeptizismus der Akademiker, dem er sich anschließe, und des übertriebenen der Pyrrhoneer, daß dieser bei der bloßen Verneinung stehen bleibe, jener dagegen sich durch die Forderungen des praktischen Lebens belehren lasse und die Partei des Naturtriebes gegen die zweifelnde Vernunft ergreife. Der pyrrhonische

Skeptizismus sei in seiner Uebertreibung werthlos, eine bloße Unterhaltung. Er wisse auf die Frage, was er mit allen seinen sonderbaren Untersuchungen bezwecke, nichts zu antworten. Er könne nicht erwarten, einen nachhaltigen Einfluß auf den Geist auszuüben, denn wenn der Pyrrhoneer durch seine tiefen Argumentationen sich selbst und Andere für einen Augenblick in Bestürzung und Verwirrung versetzt habe, so werfe das erste und gewöhnlichste Vorkommniß des praktischen Lebens alle seine Zweifel und Bedenken über den Haufen und führe ihn auf den Standpunkt derer, die sich nie um Philosophie gekümmert haben, zurück. Und könnte diese Art des Skeptizismus auch einen dauernden Einfluß auf den Geist gewinnen, so würde er doch nicht zum Wohle der Gesellschaft dienen, vielmehr würde die allgemeine und dauernde Herrschaft seiner Prinzipien nothwendig das menschliche Leben zu Grunde richten. Der gemilderte Skeptizismus dagegen habe den Nutzen, daß er, im Gegensatze zu dem Dünkel, der Hartnäckigkeit und der Unduldsamkeit der Dogmatiker, Behutsamkeit in Entscheidungen, Sorgfalt und Genauigkeit in Untersuchungen und Bescheidenheit in Behauptungen lehre, und daß er dazu anhalte, sich von den Untersuchungen, die für die Beschränktheit des menschlichen Verstandes zu hoch seien, abzuwenden und sich nur mit den Gegenständen der Erfahrung, die eine Bedeutung für das tägliche praktische Leben haben, zu beschäftigen.

Hume fügt dem Ergebnisse seiner Untersuchungen über die Grenzen des dem Menschen Erkennbaren, daß außerhalb derselben Alles liege, was nicht entweder zur reinen Mathematik gehöre oder unmittelbar durch die Sinne oder durch das Gedächtniß bezeugt werde, noch eine nähere Bestimmung hinzu, indem er zeigt, daß die Sinne uns nur mit ihren Impressionen bekannt zu machen vermögen, daß ihr Zeugniß also nicht die Existenz von Dingen außerhalb unseres Vorstellens zu verbürgen im Stande ist, und daß wir mithin überhaupt nicht wissen können, ob etwas außerhalb unserer Impressionen und Ideen existire. Auch hier stellt er nun der Vernunft, der es um Erkenntniß aus Gründen zu thun ist, den Naturinstinkt, der uns zu glauben nöthige, gegenüber. Ein natürlicher Instinkt bewirke, daß wir ohne alle Gründe, selbst bevor wir zum Gebrauche der Vernunft gelangen, eine Welt außer uns annehmen, die von unserem Vorstellen unabhängig sei, so daß sie auch dann existiren würde, wenn es gar keine wahrnehmenden Geschöpfe gäbe. Allein der Naturinstinkt scheint ihm in diesem Punkte doch nicht mächtig genug, den Zweifel niederzuhalten. Er vermag sich dem Gewichte der Gründe nicht zu entziehen, mit denen Berkeley es als unmöglich erwiesen hatte, daß die Gegenstände unseres Vorstellens an sich existirende Dinge oder Abbilder solcher seien. Insbesondere scheint ihm der Schluß, daß, wenn die sekundären Qualitäten bloß phänomenal seien, dies auch von den primären gelten müsse, unwiderleglich

zu sein. Andererseits vermag er aber auch der Stimme der Natur sein Ohr nicht zu verschließen. Man könne, meint er, zwar auf die Gründe Berkeleys nichts erwidern, und doch vermöchten dieselben nicht zu überzeugen. Sie hätten keine andere Wirkung als die skeptischen Argumente überhaupt: Rathlosigkeit, Verwirrung und Unentschiedenheit. Er weiß, wie es scheint, kein anderes Mittel, sich von diesem unerfreulichen Zustande zu befreien, als daß man nicht mehr an die Sache denkt.

Es mag hier der passendste Ort sein, noch der Erklärung zu erwähnen, die Hume vom Begriffe der Existenz giebt. Er bemerkt mit Recht, daß wir Alles, was wir vorstellen, als existirend vorstellen, und zwar nicht so, daß wir mit jeder Vorstellung als eine neue die der Existenz verbänden, sondern so, daß in dem Inhalte jeder Vorstellung unmittelbar die Existenz enthalten ist. Indem wir, sagt er, einen Gegenstand als existirend vorstellen, fügen wir nicht zu demselben etwas Neues hinzu, sondern unsere Vorstellung des Gegenstandes ist als solche schon Vorstellung seiner Existenz. Es gebe keine besondere Impression von Existenz, sondern die Impression von Existenz sei in allen Impressionen enthalten. Das aus dieser Erklärung entspringende Problem, worin der Unterschied bestehe, wenn ein in Wirklichkeit nicht existirender und wenn ein in Wirklichkeit existirender Gegenstand vorgestellt werde, oder wie sich der scheinbare Widerspruch beseitigen lasse, daß in jedem vorgestellten Gegenstande als solchem die Existenz enthalten sei und doch mindestens einige vorgestellte Gegenstände nicht existiren, oder wie zum Existiren noch mehr gehören könne als das Vorstellbar-sein, scheint Hume nicht bemerkt zu haben. Jedenfalls ist dasselbe für seinen Standpunkt unlösbar. Denn um es lösen zu können, muß man bemerken, daß für jedes vorstellende Subjekt die Existenz jedes von ihm vorgestellten Gegenstandes in der Verknüpfung desselben mit dem eigenen Ich, oder in dem Enthalten-sein desselben in der Welt, welcher das eigene Ich angehört und welche durch die Vorstellung des eigenen Ich mit vorgestellt wird, besteht, und daß man daher, indem man irgend einen Gegenstand vorstellt und damit als einen existirenden setzt, etwas prädizirt, nämlich vom eigenen Ich, daß zu den Gegenständen, mit denen es im Zusammenhange stehe, oder von der Welt, daß zu den in ihr befaßten Gegenständen der betreffende gehöre. Hume dagegen meinte, daß jede Vorstellung isolirt für sich bestehe und in dieser Isolirung die Existenz einschließe und daß das vorstellende Ich eine bloße Erdichtung sei.

3. Die Prinzipien der Moral.

In seinen ethischen Ansichten ist Hume zuvörderst mit Hobbes und Spinoza darin einverstanden, daß das Wollen des Menschen stets durch seine Neigungen und Abneigungen, sein Begehren und Verabscheuen, oder,

was auf dasselbe hinauskommt, durch seine Leidenschaften bestimmt werde. Was aber die Neigungen und Abneigungen hervortreibt und ihnen ihre Richtung giebt, ist das Vermögen des Gefühls der Lust und der Unlust. Wenn wir etwas als mit Lust oder Unlust verbunden vorstellen, so entsteht in uns eine Bewegung des Begehrens oder des Verabscheuens, und wir fühlen uns bestimmt, den Gegenstand, der uns Vergnügen verspricht oder mit Unangenehmem bedroht, uns anzueignen oder fernzuhalten. Lust zu gewinnen und Unlust zu meiden ist das allgemeine, um seiner selbst willen erstrebte Ziel des Begehrens. Alles Andere, was begehrt wird, erscheint dem Begehrenden als ein Mittel, jenes Ziel zu erreichen, d. i. als ein Nützliches. Allerdings hat auch die Vernunft Einfluß auf das Wollen und Handeln, aber nur in der Weise, daß sie die Mittel und Wege ausfindig macht, jenen Endzweck oder einen Bestandtheil desselben zu verwirklichen. Die letzten Ziele oder Zwecke der menschlichen Handlungen sind unabhängig von dem, was die Vernunft zu leisten vermag, nämlich der Entscheidung darüber, was wahr und was falsch ist. Da die Vernunft kalt und theilnahmlos ist, enthält sie kein Motiv zum Handeln, sondern leitet bloß den Antrieb, der von einer Begierde oder Neigung ausgeht, indem sie Erwägungen anstellt über die Mittel, des Glückes theilhaftig zu werden oder dem Unglücke zu entgehen. Sie ist dazu bestimmt, der Sklave der Leidenschaften zu sein, und kann nichts Anderes sein. Nichts kann dem Antriebe einer Leidenschaft Widerstand leisten als wiederum ein solcher Antrieb. Eine Leidenschaft kann darum auch niemals mit der Vernunft in Widerspruch sein, und es ist nur ein ungenauer Ausdruck, wenn man von einem Streite zwischen Leidenschaft und Vernunft spricht. Was einem Urtheile der Vernunft widerspricht, kann wiederum nur ein Urtheil, eine Entscheidung über Wahrheit und Unwahrheit sein, und was mit einer Leidenschaft im Streite ist, kann wiederum nur eine Leidenschaft sein. Wenn die Menschen im Allgemeinen der Ansicht sind, daß die Vernunft davon zurückhalten könne, einer Leidenschaft nachzugeben, so hat dies seinen Grund in der Verwechselung der Wirksamkeit gewisser ruhiger Leidenschaften mit derjenigen der Vernunft. Man meint, wenn eine ruhige Leidenschaft, wie das Wohlwollen oder die Liebe zu den Kindern oder das stille anhaltende Verlangen, ein angethanes Unrecht zu rächen, die Oberhand über eine heftige, z. B. die ungestüme Begier nach Rache oder die Angst vor einer plötzlich drohenden Gefahr, gewinnt, es sei die Vernunft, welche den Willen bestimme. In der Uebermacht de rruhigen Leidenschaften über die heftigen besteht im Wesentlichen die Seelenstärke, die man gemeiniglich auf Rechnung der Vernunft setzt.

Das Gute, welches Jeder begehrt, ist aber nach Hume nicht bloß die eigene Lust, und das Ueble, welches Jeder verabscheut, nicht bloß die

eigene Unlust. Zu den Instinkten, die ursprünglich unserer Natur eingepflanzt sind, gehört auch das Wohlwollen. Es ist zwar oft behauptet worden, es sei nur die Selbstliebe, die uns antreibe, für das Wohl Anderer zu sorgen; je mehr man auf sein eigenes Glück und Wohlergehen Werth lege, um so mehr müsse man der Bethätigung der Gerechtigkeit und Menschenliebe Beifall zollen, denn nur durch diese Tugenden könne das Band der Gesellschaft erhalten werden und Jedermann die Früchte gegenseitigen Schutzes und Beistandes ernten. Allein so nahe diese Ableitung der sozialen Tugenden aus der Selbstliebe und der Rücksicht auf das eigene Interesse auch liegt, so wird sie doch durch die Thatsachen widerlegt. Denn, um nur Eines hervorzuheben, wir rühmen auch oft solche hochherzigen, edlen Handlungen, die einer weit hinter uns liegenden Zeit angehören oder in einem entfernten Lande stattfanden und also gar keine Bedeutung für unser gegenwärtiges Glück und unsere Sicherheit haben, ja solche, deren Folgen wir als nachtheilig für unser eigenes Interesse erkennnen; und daraus geht doch hervor, daß uns die Interessen der Gesellschaft, die durch solche Handlungen gefördert werden, abgesehen von dem Zusammenhange unserer persönlichen mit ihnen, nicht ganz gleichgültig sind. Es würde ja ein Widerspruch sein, anzunehmen, daß uns etwas gefalle, weil es Mittel zu einem Zwecke sei, der in keiner Weise unsere Theilnahme errege.

Nicht ganz scheint es mit dieser Ansicht von der Unabhängigkeit des Wohlwollens gegenüber der Selbstliebe im Einklange zu sein, wenn Hume in der Abhandlung über die menschliche Natur das Wohlwollen aus der Sympathie ableitet, unter Sympathie aber die Eigenschaft der Seele versteht, vermöge welcher ihr aus den Vorstellungen, die sie von den Meinungen, Gefühlen und Wünschen Anderer hat, selbst die gleichen Meinungen, Gefühle und Wünsche entstehen. Denn hiernach wären ja doch die ursprünglichen Neigungen und Triebe sämmtlich in der Selbstliebe befaßt, und das Wohlwollen entstände nur aus einer Art Verwechselung fremden Glückes und Unglückes mit dem eigenen.

Wichtiger als dieser Widerspruch in Humes Lehre von den Bestimmungsgründen des Willens ist ein anderer, der zuerst in dem Schlußabschnitte der Abhandlung über die Prinzipien der Moral und dann deutlicher in einer derselben angehängten Betrachtung über die Selbstliebe zum Vorschein kommt. Hier kehrt er nämlich das zuerst angenommene Verhältniß zwischen den Neigungen oder Trieben oder Begierden und den Gefühlen der Lust und Unlust um. Hatte er zuerst behauptet, daß die Gefühle der Lust den Begehrungen, die der Unlust den Verabscheuungen vorhergehen, indem alles Begehren auf Lust, alles Verabscheuen auf Unlust gerichtet sei, so erklärt er in den genannten Abschnitten die Gefühle der Lust und Unlust aus den

Begehrungen und Trieben, indem er (mit Plato und Aristoteles) annimmt, daß etwas Lust nur deshalb bereite, weil es ein Begehren befriedige, und daß in dem analogen Verhältnisse die Unlust zum Verabscheuen stehe. „Es giebt, führt er aus, wie Jeder anerkennt, körperliche Bedürfnisse und Triebe, die nothwendig allem sinnlichen Genusse vorhergehen und uns direkt antreiben, den Besitz des Gegenstandes zu suchen. So haben Hunger und Durst Essen und Trinken zum Ziel, und aus der Befriedigung dieser ursprünglichen Triebe entsteht ein Vergnügen, welches dann der Gegenstand einer anderen Art des Verlangens oder der Neigung, einer sekundären und interessirten, werden kann. Ebenso giebt es geistige Leidenschaften, die uns antreiben, gewisse besondere Gegenstände, wie Ruhm oder Macht oder Rache, zu suchen, ohne Rücksicht auf unser Interesse; und wenn wir in den Besitz dieser Gegenstände gelangt sind, so knüpft sich daran, als die Folge der Befriedigung unseres Begehrens, ein angenehmes Gefühl des Genusses. Die Natur muß vermöge der inneren Einrichtung und Verfassung unseres Geistes ein ursprüngliches Verlangen nach Ruhm in uns gelegt haben, bevor wir in dem Besitze desselben irgend welches Vergnügen finden oder aus Motiven der Selbstliebe und aus dem Wunsche, glücklich zu sein, danach trachten können. Wenn ich ohne Eitelkeit bin, so erfreut mich kein Lob; fehlt mir der Ehrgeiz, so gewährt mir die Macht keinen Genuß; bin ich nicht erzürnt, so ist mir die Bestrafung eines Gegners vollkommen gleichgültig. In allen diesen Fällen ist eine Leidenschaft vorhanden, die unmittelbar auf den Gegenstand gerichtet ist und demselben für uns die Bedeutung eines Gutes oder einer Quelle des Glückes verleiht, während es andere, sekundäre, Leidenschaften giebt, die nachträglich entstehen und auf solches gerichtet sind, dem ein ursprünglicher Hang unseres Geistes bereits die Bedeutung eines Beitrages zu unserem Glücke gegeben hat."

Diese Auffassung von dem Verhältnisse des Begehrens und Fühlens dient Hume zu einer neuen Bekämpfung der egoistischen Theorie. Es hat, bemerkt er, gar keine Schwierigkeit, sich zu denken, daß auch das Wohlwollen und die Freundschaft ursprüngliche Triebe unserer Natur seien, welche das Ziel, auf das sie gerichtet sind, erst zu einem Gute für uns machen, so daß wir mit unseren wohlthätigen Handlungen zuerst nichts Anderes als das Wohl eines Mitmenschen, hernach aber, wenn wir die aus der Befriedigung des Wohlthätigkeitstriebes entspringende Freude kennen gelernt haben, zugleich den Genuß dieser Freude bezwecken, also den vereinigten Motiven des Wohlwollens und der eigenen Lust folgen. Wenn zugestanden werden muß, fügt er hinzu, daß uns die Begierde nach Rache so hinreißen kann, daß wir wissentlich alle Rücksicht auf unsere Bequemlichkeit, unser Interesse und unsere Sicherheit bei Seite setzen, was muß das dann für eine gehässige Philosophie sein, die der Menschlichkeit und

Freundschaft absprechen will, was ohne Widerspruch den dunkleren Leidenschaften der Feindschaft und Rachsucht zugestanden wird? —

Die moralische Billigung und Mißbilligung ist nach Hume der Ausdruck eines Gefühls des Wohlgefallens und Mißfallens, welches gewisse geistige Thätigkeiten und Eigenschaften in uns hervorrufen. Vermöge eines inneren Gefühls oder Geschmackes unterscheiden wir das moralisch Gute und das Böse, zieht uns jenes an und stößt uns dieses ab, und zwar vermöge eines allen Menschen gemeinsamen Gefühls, welches denselben Gegenstand der allgemeinen Billigung empfiehlt und bewirkt, daß Jeder oder doch die Meisten in ihrer Meinung oder Entscheidung über ihn übereinstimmen. Nicht die Folgen, die wir von einer Thätigkeit oder Eigenschaft für das Wohl oder Wehe unserer eigenen Person oder eines Anderen erhoffen oder befürchten, sind der Gegenstand, der dem moralischen Gefühle gefällt oder mißfällt, sondern die Thätigkeit oder Eigenschaft selbst. Wir verhalten uns, indem wir einen Charakter oder eine Handlung moralisch beurtheilen, sie loben oder tadeln, nicht als irgendwie an dem, was Gutes oder Uebles durch diesen Gegenstand bewirkt wird, Betheiligte, sondern als bloße Zuschauer, also in derselben Weise, wie wenn uns die natürliche Schönheit eines Gegenstandes Vergnügen, oder die Häßlichkeit Widerwillen erregt. Darum ist die Tugend ein Endziel des Begehrens, wünschenswerth wegen der unmittelbaren Befriedigung, die sie gewährt, ohne Rücksicht auf den Lohn, den sie findet. Hieraus begreift sich auch die Verpflichtung zur Tugend. Nichts Anderes als unser eigenes Interesse ist es, was uns verpflichtet, denn Jeder, der auf sein eigenes Glück und Wohlergehen bedacht ist, wird seine Rechnung am besten finden in der Erfüllung aller moralischen Obliegenheiten. Man kann hierbei von der Befriedigung absehen, welche infolge der tugendhaften Lebensweise denjenigen Wünschen zu Theil wird, die von dem moralischen Gefühle unabhängig sind, z. B. dem Wunsche, von seiner Umgebung lieber geschätzt, bewundert und gesucht als gehaßt, verachtet und gemieden zu sein. Die Hauptsache ist das Glück, welches die Tugend unmittelbar gewährt, denn wie viel werthvoller ist nicht der Friede, mit dem uns die Betrachtung unseres Verhaltens, wenn es der Pflicht entsprach, erfüllt, als die fieberhaften, nichtigen Vergnügungen eines üppigen Lebens? Wessen Herz sich nicht empört gegen die verderblichen Grundsätze der Ungerechtigkeit, Unredlichkeit, Treulosigkeit, wer keinen Abscheu fühlt gegen die Denkweise der Gemeinheit und Verworfenheit, dem fehlt ein mächtiges Motiv zur Tugend, und man kann von ihm erwarten, daß seine Praxis seiner Theorie entsprechen werde. Aber bei allen edlen Naturen ist der Widerwille gegen Verrätherei und Schurkerei zu stark, als daß ihm Aussichten auf Gewinn- oder Vermögensvortheile das Gleichgewicht halten könnten. Innerer Friede des Gemüthes, Bewußtsein der Reinheit, ein

befriedigender Rückblick auf die eigene Lebensführung, das sind unerläßliche Erfordernisse zum Glücke, und jeder ehrenhafte Mann, der ihre Wichtigkeit fühlt, wird sie lieben und pflegen.

Welches sind nun die geistigen Eigenschaften, die in dem Zuschauer das angenehme Gefühl der Billigung hervorrufen? Diejenigen, antwortet Hume, welche der Person, die sie besitzt, oder Anderen nützlich oder angenehm sind. Jede solche Eigenschaft ist für den Zuschauer ein Gegenstand des Vergnügens und der Achtung und wird mit dem ehrenvollen Namen der Tugend bezeichnet. In dem Besitze solcher Eigenschaften besteht der persönliche Werth. Eigenschaften, die dem Besitzer selbst nützlich sind, sind z. B. Vorsicht, Unternehmungsgeist, Fleiß, Genügsamkeit, Sparsamkeit, Klugheit, Geduld, Ausdauer, Geistesgegenwart, Schnelligkeit der Auffassung, Gewandtheit des Ausdruckes. Unmittelbar angenehm sind z. B. dem Besitzer die Eigenschaften des Frohsinns, der Würde des Charakters, der Tapferkeit, der unerschütterlichen philosophischen Ruhe, der Feinheit des Geschmackes für die Schönheit. Zu den Eigenschaften, die wir schätzen, weil sie Anderen nützlich sind, gehören vor Allem die Gerechtigkeit und diejenige Tugend, der unter allen der Preis gebührt, das Wohlwollen; denn nichts kann einem menschlichen Wesen einen höheren persönlichen Werth verleihen, als ein hoher Grad dieses Gefühls. Beispiele endlich solcher Eigenschaften, die Anderen unmittelbar angenehm sind, sind Höflichkeit, Witz und Geist, Bescheidenheit, Takt, Sauberkeit. — Es ist nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, ein Widerspruch, wenn Hume einerseits erklärt, das moralische Wohlgefallen und Mißfallen beziehe sich auf gewisse geistige Eigenschaften oder Thätigkeiten selbst und nicht auf die Folgen derselben für Jemandes Wohl oder Wehe, und andererseits auf die Frage, was uns an den uns gefallenden Eigenschaften gefalle, antwortet, daß sie nützliche oder angenehme Wirkungen haben. Denn er meint nicht, daß die Nützlichkeit und Annehmlichkeit der Wirkungen, sondern daß die Eigenschaften, welche nützliche und angenehme Wirkungen haben, selbst der Gegenstand des moralischen Wohlgefallens seien. Die solche Wirkungen hervorbringenden Eigenschaften selbst sind es, an denen sich das moralische Gefühl erfreut, während die Freude über die Nützlichkeit oder Annehmlichkeit ihrer Wirkungen aus der Befriedigung anderer Neigungen als der mit dem moralischen Gefühle zusammenfallenden entspringt. Hätte er den Beifall im Auge gehabt, der sich von den Wirkungen geistiger Eigenschaften auf diese selbst überträgt (etwa wie wir uns über das Dasein des Salzes und seine Eigenschaft freuen, weil wir den Geschmack gesalzener Speisen lieben), so hätte es zu seiner Erklärung nicht der Annahme eines besonderen moralischen Gefühles oder Geschmackes bedurft. Allerdings unterscheidet Hume nicht scharf genug zwischen dem moralischen Gefühle und denjenigen Eigenschaften oder Neigungen oder Trieben, deren Anblick in demselben ein Wohlgefallen hervor-

ruft. Eine offenbare Verwechselung in dieser Hinsicht ist es, wenn er dem moralischen Gefühle statt der Freude an der Eigenschaft des Wohlwollens diejenige an dem Glücke der Menschheit, und statt des Mißfallens an der Hartherzigkeit den Schmerz über das Elend der Menschheit zuschreibt.

Die letzte Erscheinung, deren hier — mit Uebergehung einer Reihe von Untersuchungen über die moralischen Gefühle und die moralische Beurtheilung — aus der neueren englischen Philosophie gedacht werden muß, ist ein Versuch, die Ergebnisse der bisherigen Entwickelung, soweit sie dem gemeinen Menschenverstande widersprechen, theils zu verhüllen, theils zu beseitigen. Das Werk, welches denselben enthält, ist 1763 veröffentlicht, es hat den Titel: Untersuchung über den menschlichen Geist nach den Grundsätzen des gemeinen Menschenverstandes (Inquiry into the human mind on the principles of common sense), und ist verfaßt von **Thomas Reid**, der von 1710 bis 1776 lebte und Professor der Philosophie zuerst in Aberdeen, später in Glasgow war, dem Stifter der sogenannten schottischen Schule.

Die Lehre Berkeleys, daß die Körperwelt keine wirkliche Existenz habe, und daß es nichts gebe als Geister und Ideen, und vollends diejenige Humes, der auch die Welt der Geister beseitigt und nichts in der Natur als Ideen und Impressionen ohne irgend ein Subjekt, dem sie angehörten, habe bestehen lassen, erschien Reid als der Gipfel der Ungereimtheit. Man müsse, meint er, nicht bei Sinnen seien, um das selbständige Dasein der Körperwelt bezweifeln zu können, und gar die Leugnung des eigenen Selbst sei eine Art metaphysischen Wahnsinns. In dieser Ueberzeugung unternahm er es mit großer Selbstgefälligkeit und einer selbst bei den englischen Philosophen nicht gewöhnlichen Redseligkeit, dem gemeinen Menschenverstande wieder zu einem Rechte in der Philosophie zu verhelfen. Die Philosophie, versichert er, hat keine anderen Wurzeln als die Prinzipien des gemeinen Menschenverstandes, aus ihnen wächst sie hervor und zieht sie ihre Nahrung, von ihnen getrennt welkt sie und stirbt sie ab. Daß sie versucht hat, ihre Gerichtsbarkeit über die rechtmäßigen Grenzen hinaus auszudehnen und die Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes vor ihren Richterstuhl zu ziehen, hat sie verächtlich und lächerlich in den Augen Verständiger gemacht. Der gemeine Menschenverstand besteht aus den näher liegenden Schlüssen, welche die Vernunft aus den Wahrnehmungen zieht; aus den entfernteren besteht die Wissenschaft, so daß sich eine bestimmte Grenze zwischen beiden nicht ziehen läßt. Wenn ich z. B. aus dem guten Zustande eines Gartens auf den Fleiß und die Geschicklichkeit des Gärtners schließe, oder wenn ein Landmann, der bemerkt, daß die Thür seines Pferdestalles erbrochen ist und die

Pferde fort sind, schließt, daß er bestohlen sei, so ist das gemeiner Verstand. Schließt man aus seinen Wahrnehmungen über Schwimmen und Untersinken, daß ein schwimmender Körper von gleicher Schwere ist wie das verdrängte Wasser, so ist dies Wissenschaft. Der gemeine Verstand, dem auch das sofort mit den Wahrnehmungen sich verbindende Urtheil angehört, daß die Körperwelt und daß der eigene Geist wirklich existiren, bildet demnach die Grundlage der Wissenschaft; er liefert die ersten Prinzipien, und was diesen widerspricht, ist ungereimt.

Es war indessen nicht Reids Meinung, daß es, um eine falsche philosophische Behauptung abzuweisen, genüge, sich einfach auf den gemeinen Verstand, der das Gegentheil sage, zu berufen. Er sieht zwar in der Unvereinbarkeit einer Behauptung mit dem gemeinen Verstande ein Kennzeichen ihrer Unwahrheit, doch bestreitet er dem Vertreter einer unwahren Behauptung nicht das Recht, zu verlangen, daß man ihm einen Fehler entweder in seinen Voraussetzungen oder in seinen Schlüssen nachweise. Er glaubt denn auch, die Philosophie seiner Zeit in dieser Weise widerlegen zu können. Es ist nun allerdings wieder der gemeine Verstand, den er ihr entgegenhält, aber nicht in der Weise, daß er sich gegen sie einfach auf die Autorität desselben beriefe, sondern in der anderen, daß er die Thatsache des Daseins dieses Vermögens gleich anderen Thatsachen geltend macht. Den Grundirrthum Berkeleys und Humes findet er nämlich darin, daß diese Männer in ihren Theorien über den Ursprung der Erkenntnisse die Thatsache des gemeinen Verstandes übersehen und, ohne auch nur die Spur eines Beweises beizubringen, die Voraussetzung gemacht haben, das Erkennen gehe ganz in dem Haben von Impressionen und Ideen, d. i. Kopien von Impressionen, und dem Vergleichen von Ideen auf. Giebt man, meint er, diese Voraussetzung zu, so folgt in der That, daß eine von unserem Bewußtsein unabhängige Existenz undenkbar ist, denn Himmel und Erde, Geister und Körper, und was man immer nennen mag, sind dann entweder Ideen, von denen man zugeben muß, daß ihr Existiren lediglich in ihrem Vorgestellt-werden besteht, oder Wörter ohne Bedeutung. Schon von Cartesius schreibt sich die Annahme her, daß das ganze Material des menschlichen Denkens in Ideen bestehe. Ihm schloß sich Malebranche an. Dann zog Locke die Folgerung, daß die sekundären Qualitäten den Dingen nicht wirklich zukommen, also der Schnee nicht weiß sei, der Honig nicht süß u. s. w. Wieder einen Schritt weiter auf dem Wege zum Skeptizismus machte Berkeley, indem er zeigte, daß auch der Ausdehnung und allen primären Qualitäten, wenn sie Ideen seien, kein Dasein außerhalb des perzipirenden Geistes zukomme, und daß es also nichts als Geister und Ideen gebe. Aber Berkeley ging den Weg noch nicht bis zu Ende; da er den fürchterlichen Abgrund bemerkte, zu welchem derselbe führte, sprang er bei Seite. Den letzten Schritt

that erst Hume, indem er das Dasein nicht nur der Körper, sondern auch der Geister leugnete. Es bliebe jetzt nur noch übrig, daß die Ideen übereinander herfielen und sich vernichteten, so daß die letzte Existenz in der Natur verschwände. Dem letzten der gemeinen Vorurtheile, dem Glauben an die Existenz der eigenen Sensationen und Ideen, zu entsagen, hat selbst dem Verfasser der Abhandlung über die menschliche Natur der Muth gefehlt. Nun ist aber jene Voraussetzung der ganzen Ideenphilosophie, daß alle unsere Vorstellungen oder Begriffe theils Impressionen oder Sensationen, theils Bilder solcher seien, und daß alles Erkennen in dem Wahrnehmen von Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung zwischen Ideen bestehe, nicht nur unbewiesen, sondern auch offenbar unrichtig. Abgesehen davon, daß es Kopien oder Bilder von empfundenen Qualitäten gar nicht giebt, daß man, wenn man sich einer solchen Qualität erinnert oder sie zum Gegenstande des Denkens macht, nicht ein Bild von ihr, sondern sie selbst, nur in anderer Weise als beim Empfinden, vorstellt, fügen wir zu unseren Sensationen alsbald mancherlei hinzu, was von allen Sensationen und Ideen ganz und gar verschieden ist. Schon die Ausdehnung und die Bewegung und überhaupt die von Locke als primäre bezeichneten Qualitäten, die sich mit den Sensationen oder sekundären Qualitäten vermischen, haben gar keine Aehnlichkeit mit Sensationen. Mit der Vermischung der sekundären und primären Qualitäten verbinden sich weiter unmittelbar Auffassungen, die nicht Sensationen, sondern Urtheile oder Meinungen sind und nicht durch Vergleichung aus den Sensationen entstehen, sondern ebenso ursprünglich wie diese sind, so insbesondere der Glaube, daß unsere Sensationen und Gedanken ein Subjekt haben müssen, welches wir unser Ich nennen, daß den Außendingen, die wir wahrnehmen, eine von unserem Wahrnehmen unabhängige substantielle Existenz zukomme, und daß die Naturgesetze, die den Zusammenhang der Dinge und die Aufeinanderfolge der Geschehnisse beherrschen, unverändert fortdauern. Soweit wir zurückdenken können, sind wir im Besitze dieser von Sensationen und Ideen ganz und gar verschiedenen Begriffe und Auffassungen; wir können uns nicht darauf besinnen, wie wir zu ihnen gelangt sind; es darf für eine Thatsache gelten, daß das ganze Menschengeschlecht sie seit dem ersten Aufdämmern des Bewußtseins mit den Empfindungen verbunden hat. Sie haben ihren Ursprung in der natürlichen Einrichtung unseres Geistes und können daher angeboren genannt werden; sie sind gewissermaßen Eingebungen (suggestions) der Natur, Wirkungen eines uns eingepflanzten Instinktes, eine Aussteuer oder Mitgift, welche die Natur dem menschlichen Verstande gegeben hat, Inspirationen des Allmächtigen. Eben diese ursprünglichen und natürlichen Urtheile oder Meinungen aber sind die Prinzipien oder Grundsätze des gemeinen Menschenverstandes; sie machen eigentlich dieses Vermögen aus. Und so besteht der Fehler, aus dem

das Ungeheuer des Skeptizismus hervorgegangen ist, in dem Verkennen der Thatsache des gemeinen Menschenverstandes.

Man wird das Verdienst Reids, der Ansicht entgegengetreten zu sein, daß das ganze geistige Leben in Impressionen des äußeren und des inneren Sinnes und den Nachwirkungen von Impressionen bestehe, nicht eben hoch anschlagen können, wenn man erwägt, daß er, statt von dem Ganzen des Bewußtseins und dem Zusammenhange der besonderen Thätigkeiten, der Thätigkeit des Empfindens und der sich mit dieser vermischenden, in diesem Ganzen einen anderen Begriff als den überlieferten darzulegen und zu entwickeln, sich auf eine unbekannte Einrichtung des Geistes beruft und allerlei aufzählt, was der Geist zufolge dieser Einrichtung zu den Sensationen, die dessen gar nicht zu bedürfen scheinen, hinzumeine. Ganz und gar aber wird man in Abrede stellen dürfen, daß er die metaphysischen Lehren Berkeleys und Humes und den Skeptizismus des Letzteren widerlegt oder auch nur als unbegründet nachgewiesen habe. Er versichert zwar wiederholt, daß die paradoxen Ansichten seiner Vorgänger sich auf die Behauptung, das ganze Inventarium des Geistes bestehe in Sensationen und Bildern, gründen und, nachdem dieselbe widerlegt sei, zusammenstürzen, aber an einer Erklärung, inwiefern es für die Frage, welche Art von Sein dem Perzipirten zukomme, einen Unterschied mache, ob das Perzipiren lediglich Empfinden oder ob es eine Mischung von Empfinden und einem andersartigen Vorstellen sei, hat er es ganz und gar fehlen lassen. In Wahrheit ist es, wie man leicht sieht, in Hinsicht auf die Frage nach der Existenz der Körperwelt und des substantiellen Geistes völlig gleichgültig, ob die Ausdehnung und die primären Qualitäten zugleich mit den sekundären empfunden werden, oder ob sie durch eine unbekannte Macht und Einrichtung zu denselben im Bewußtsein hinzukommen, sowie ob uns die Annahme eines unvorstellbaren Etwas, welches die mit dem äußeren Sinne empfundenen Qualitäten, und eines anderen, welches die geistigen Verrichtungen trage, auf die von Hume beschriebene, oder ob sie uns auf eine andere Weise entstehe. Reid hat Hume nicht nur nicht widerlegt, er hat sogar die eigentlich paradoxen Lehren desselben bestätigt. Er ist erstens mit Hume darin einverstanden, daß die Empfindungsinhalte (Sensationen oder Impressionen) keine Aehnlichkeit mit Eigenschaften an sich existirender Dinge haben können. In dieser Hinsicht tadelt er nur den Ausdruck, daß die Gerüche, Geschmäcke, Farben u. s. w. keine Eigenschaften der Dinge, die uns affiziren, seien, denn Geruch, Geschmack, Farbe u. s. w. müsse man nicht oder doch nicht bloß gewisse Empfindungsinhalte, sondern die unbekannten Eigenschaften, durch welche die Dinge Empfindungsinhalte in uns hervorrufen, nennen. Nur dieser Korrektur des Ausdruckes, meint er, bedürfe es, um die Lehre Lockes und seiner Nachfolger von den sekundären Qualitäten mit dem gemeinen Menschenverstande in

Einklang zu bringen, denn auch der philosophisch Ungebildete meine, wenn er sage, der Honig sei süß oder ein Ding habe eine gewisse Farbe, nicht, daß die empfundene Süßigkeit oder etwas dem Aehnliches, sondern nur, daß die Ursachen solcher Empfindungen in den Dingen seien. Humes und Berkeleys Ansicht von der Ausdehnung und den primären Qualitäten sodann theilt er wenigstens so weit, daß er die Existenz derselben außerhalb des sie vorstellenden Bewußtseins nicht für eine Thatsache ausgiebt. Mit Hume stimmt er weiter darin überein, daß uns weder die Substanz der Körper noch das Subjekt unserer Vorstellungen und Gedanken gegeben, und daß also das Dasein substantieller Körper und Geister ein Gegenstand nicht der Erkenntniß, sondern nur des Glaubens sei. Endlich gesteht er seinem Vorgänger nicht bloß zu, daß wir auch eigentliche Kausalität oder Kraft nicht wahrnehmen, sondern auch, daß wir keinen Anlaß haben, über den Glauben an eine strenge Regelmäßigkeit des Naturlaufes hinausgehend, etwas Derartiges anzunehmen. Dagegen weist er die Bedenken, die Hume dem instinktmäßigen Glauben an die selbständige Existenz der Körperwelt entgegen gehalten hatte, zurück, übrigens ohne ihr Gewicht zu prüfen, und rechnet zu dem, was nicht glauben zu wollen ungereimt wäre, auch die Substantialität, Einheit und Identität des denkenden Subjektes. Abgesehen von der Erklärung des Ursprungs der Vorstellungen weicht also Reid von Hume nur darin ab, daß er sich mit mehr Entschiedenheit als dieser und über die Grenzen hinaus, innerhalb deren sich wenigstens das erste Werk desselben, die Abhandlung über die menschliche Natur, gehalten hatte, dem instinktmäßigen Glauben anzuvertrauen entschlossen ist.

IV.

Die Philosophie in Frankreich.

Die Nation, welche den Ruhm hat, den Urheber der neueren Philosophie zu den ihrigen zu zählen, hat nach Malebranche zu dem Fortschritte der philosophischen Erkenntniß in direkter Weise nur unerheblich beigetragen. Die große geistige Bewegung des achtzehnten Jahrhunderts, welche wir die französische Aufklärung nennen, hat im Gebiete der Philosophie, man müßte denn zu derselben die Politik, die Pädagogik, die Theorie der schönen Künste rechnen, nur verhältnißmäßig wenige Arbeiten hervorgebracht, in denen sich die Absicht eigentlichen Untersuchens, wissenschaftlichen Begründens und Entwickelns zu erkennen giebt. Und diese wenigen haben zwar einen großen Einfluß auf die allgemeine Denkweise ausgeübt, einen Einfluß, der sich von Frankreich aus über Europa und aus dem acht-

zehnten ins neunzehnte Jahrhundert fortgepflanzt hat, aber die Erkenntniß haben sie nicht gefördert. Der Geschichte der Wissenschaft können die Meinungen, die sie vertreten, die Meinungen des Sensualismus, des Hedonismus, des Materialismus, nur als Verirrungen gelten, und dazu als solche, aus deren Betrachtung man kaum etwas lernen kann, was man nicht schon aus den ähnlichen Verirrungen früherer Zeiten lernen könnte.

Es liegt außerhalb der Aufgabe einer Geschichte der Philosophie, von den Ursachen, dem Verlaufe und den Ergebnissen der französischen Aufklärung im Allgemeinen zu handeln. Auch einer Darlegung der philosophischen Ansichten, welchen die beiden Hauptführer derselben, Voltaire und Rousseau, und der nach ihnen die nächste Stelle einnimmt, Diderot, zugethan waren, darf sie sich entheben. Doch mag im Allgemeinen über diese Männer bemerkt werden, daß sie in hohem Maße dem philosophischen Interesse ihrer Zeitgenossen Anregung gegeben haben und für die Richtung desselben bestimmend gewesen sind, namentlich Voltaire durch seine Verkündigung der Lehren Lockes und Newtons sowie auch Berkeleys, die er während eines mehrjährigen Aufenthaltes in England kennen gelernt hatte, und Diderot durch die Begründung und Leitung der Encyclopädie, eines Unternehmens, welches die hervorragendsten wissenschaftlichen und literarischen Kräfte Frankreichs zum Kampfe gegen die Autorität der Kirche und des Staates vereinigte.

Der Männer, über deren Lehre, wenn auch nur kurz, mit Beschränkung auf die Grundgedanken, zu berichten sein wird, sind vier: Condillac, Helvetius, de la Mettrie, Holbach.

De Condillac lebte von 1715 bis 1780. Er war katholischer Geistlicher. Von seinen zahlreichen Schriften ist die Abhandlung über die Empfindungen (traité des sensations 1754), die alle wichtigeren Punkte seiner Meinungen enthält, die berühmteste.

Condillac knüpfte an Locke an, mit dessen Lehre er wohl zuerst durch Voltaire bekannt geworden war. Er fand an Lockes Untersuchung zu tadeln, daß dieselbe neben der sinnlichen Empfindung noch eine zweite Quelle der Erfahrung, die Reflexion, annehme und weiterhin der Seele zu diesen beiden Vermögen, Bewußtseinsinhalte zu empfangen, noch eine Reihe ursprünglicher Fähigkeiten zuschreibe, aus dem Empfangenen etwas Neues, Erinnerungen, Meinungen, Urtheile mancherlei Art, Willensthätigkeiten hervorzubringen. Die Seele, behauptet er dagegen, besitze nur Eine Fähigkeit, die des sinnlichen Empfindens. Wie die Körper nur Eine Grundeigenschaft haben, zu der sich alle ihre besonderen Eigenschaften als Modifikationen verhalten, die Ausdehnung, so auch die Seele, und zwar sei die Grundeigenschaft der Seele nicht, wie Cartesius gemeint habe, das Denken, sondern das sinnliche Empfinden. So voll-

ständig gehe ihr Wesen im Empfinden auf, daß sie ursprünglich nicht bloß nichts Anderes habe als Empfindungen, sondern ganz aus Empfindungen bestehe. Sie sei der gerochene Duft, der geschmeckte Geschmack u. s. w. Was in ihr nicht die ursprüngliche Gestalt der Empfindung habe, sei umgewandelte Empfindung, sensation transformée. Die Wahrheit dieses Gedankens zu erhärten, bedient sich Condillac eines konstruktiven Verfahrens, indem er zu zeigen versucht, was in einem bloß mit dem Vermögen des Empfindens ausgerüsteten Wesen sich Alles entwickeln könne und unter günstigen Umständen entwickeln müsse. Zur Verdeutlichung dieser Konstruktion fordert er den Leser auf, sich eine Bildsäule zu denken, die zuerst mit dem Geruchssinne, dann mit dem des Gehörs, und so allmälig mit allen Sinnen begabt werde, und deduzirt nun, wie sich in einem solchen Steine aus den sinnlichen Empfindungen ohne Hinzutreten anderer ursprünglicher Fähigkeiten die ganze Fülle des geistigen Lebens entfalten werde. Diese Ausführungen zeugen von einem erstaunlichen Mangel an Folgerichtigkeit des Denkens. Denn in naivster Weise setzen sie fortwährend in der Seele, deren sämmtliche Verhaltungsweisen als natürliche Produkte des Empfindens nachgewiesen werden sollten, Thätigkeiten voraus, die von dem Empfinden verschieden sind und durch die die Seele von den Empfindungen zu anderen Erzeugnissen fortschreitet. So wird die Reflexion, deren Entstehen aus den bloßen, der Seele noch nicht zur Kenntniß gelangten Empfindungen nachzuweisen gewesen wäre, einfach mit der Behauptung eingeführt, daß alle Empfindungen ihrer Natur nach bewußte seien. Bewußtsein und Empfindung seien nur zwei Namen für dasselbige. Inwiefern eine Thätigkeit der Seele als eine Impression betrachtet werde, werde sie Empfindung genannt; inwiefern sie die Seele von ihrer Gegenwart benachrichtige, Bewußtsein. Als ob dieses Benachrichtigt-werden der Seele von der Gegenwart einer Empfindung etwas Anderes wäre als die zuvor geleugnete Reflexion Lockes. Das Ich soll nichts Anderes sein als die Sammlung der gegenwärtigen und der durch das Gedächtniß aufbewahrten Empfindungen, und das Bewußtsein von unserem Ich soll uns daraus entstehen, daß wir uns der Identität des Ich im Wechsel der Empfindungen bewußt werden. Wie aber ein Haufe wechselnder Empfindungen sich zu einem einheitlichen und mit sich identisch bleibenden Objekte sammeln könne und woher das Bemerken der Einheit und Identität komme, bleibt unerklärt.

In den Erörterungen, die Condillac den metaphysischen Fragen widmet, auf welche die Betrachtung des Ursprunges der Vorstellungen führt, giebt sich der Einfluß Berkeleys zu erkennen. Auch Hume scheint ihm nicht unbekannt gewesen zu sein. Er sieht ein, daß uns unsere Empfindungen keine Auskunft geben können über die Beschaffenheit äußerer Dinge. Wir

können nicht Substanzen empfinden, sondern nur Qualitäten, die empfundenen Qualitäten aber sind nicht außer uns, sondern nur Modifikationen unseres Empfindens; nicht das Sein von Dingen außer uns, sondern unser eigenes Sein besteht in denselben. Auch uns selbst nehmen wir nicht als Substanzen wahr; was wir in uns selbst wahrnehmen, ist nur eine im Wechsel ihrer Bestandtheile mit sich identisch bleibende Sammlung von Empfindungen. Desgleichen entgeht es Condillac nicht, daß Kausalität und Kraft nicht zu den Inhalten unserer Empfindungen gehören. Gleichwohl zieht er weder das Dasein substantieller Dinge außer uns, welche die Ursachen unserer Empfindungen seien und durch ihre Kräfte Veränderungen hervorbringen, in Zweifel, noch (obwohl die Seele ganz in ihren Empfindungen bestehen sollte) das einer Substanz des Ich, welche der Grund der Einheit und Identität desselben sei. Die Erkenntniß der Existenz äußerer Dinge sollen wir dem Tastsinne verdanken. Die Empfindungen desselben seien zwar wie die der anderen Dinge nur Modifikationen unseres eigenen Seins, aber er nöthige uns, seine Eindrücke auf Außendinge zu beziehen, in einer Weise, welche die Existenz dieser Dinge zu einer unmittelbaren Gewißheit mache. Die Beschaffenheit jedoch der Dinge, die unsere Empfindungen herrufen, hält Condillac für unerkennbar. Gewiß ist, daß sie nicht die Inhalte unserer Empfindungen zu Qualitäten haben. Zu keiner festen und klaren Entscheidung gelangt er bezüglich der Ausdehnung. Bald stellt er dieselbe in gleiche Linie mit dem, was wir empfinden und was also nur in uns ist, bald redet er von ihr als von einer Eigenschaft, die, wenn sich gleich das innere Wesen der Dinge hinter ihr verberge, doch denselben wirklich zukomme. Auch das innere Wesen der Seele vermögen wir nach ihm nicht zu erkennen. Für zweifellos gilt ihm jedoch, daß die Seele ein vom Körper verschiedenes Wesen ist. Gegen die von Locke ausgesprochene Meinung, es sei an sich möglich, daß die Materie denke, stellt er sich entschieden auf die Seite des Cartesius. Selbst die Ueberzeugungen vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele glaubt er nicht nur mit seinem Sensualismus vereinigen, sondern auch durch denselben begründen zu können.

Der zweite der oben genannten Philosophen, **Helvetius** (1715 bis 1771), schließt sich in seinem, seiner Zeit viel gelesenen und viel bewunderten Buche De l'esprit (1758) in der Erkenntnißlehre ganz der sensualistischen Auffassung Condillacs an. Bezüglich der metaphysischen Fragen lehnt er eine bestimmte Entscheidung ab. In diesen Untersuchungen, meint er, können wir zu keiner sicheren Erkenntniß gelangen, auch haben dieselben, da sie nutzlos sind, wenig Interesse für uns. Für so gut wie gewiß gilt ihm jedoch das Dasein der Körperwelt und für sehr wahrscheinlich das einer letzten Ursache alles Seins und Geschehens, welche man Gott nennen könne.

In ausführlicher Weise dagegen beschäftigt sich das genannte Buch mit dem praktischen Leben, und in der Uebereinstimmung der Ansichten, die es über diesen Gegenstand entwickelt, mit der in den Kreisen seiner Leser herrschenden Denkart und in der unterhaltenden, allerlei Reize zur Anwendung bringenden Art, wie es dieselben entwickelt, liegt der Grund seines außerordentlichen Erfolges. Das Verhalten des Menschen, führt er aus, wird durch seine Begehrungen oder Leidenschaften bestimmt. Alle Begehrungen und Leidenschaften aber haben ihre Quelle in der Liebe zum sinnlichen Vergnügen und in der Furcht vor dem sinnlichen Schmerze. Dies gilt zunächst von denjenigen, welche uns die Natur unmittelbar gegeben hat, indem sie die Befriedigung der physischen Bedürfnisse, wie des Hungers oder des Durstes, mit Lust, den Mangel an Befriedigung mit Unlust verknüpfte. Es gilt aber auch von den künstlichen Leidenschaften, die erst infolge des Gesellschaftslebens enstehen, wie dem Geize, der Habsucht, dem Stolze, dem Ehrgeize, der Freundschaft. Denn diese künstlichen Leidenschaften entstehen aus jenen natürlichen; sie sind nur eine Entwickelung derselben unter den Bedingungen der Gesellschaft, insbesondere unter dem Einflusse der Erziehung und der staatlichen Gesetzgebung. Ihre Gegenstände nämlich, der Reichthum, dem die Leidenschaft der Habsucht, das achtunggebietende Wesen, dem die des Stolzes gilt u. s. w., werden nicht um ihrer selbst willen, sondern nur als Mittel des physischen Genusses und der Abwehr physischer Unlust begehrt. Der Habsüchtige begehrt den Reichthum, weil er weiß, daß er sich mit demselben physische Freuden erkaufen kann, und daß ihn derselbe vor künftiger Noth schützt. Der Stolze wünscht sich ein achtunggebietendes Wesen, um der Vortheile theilhaftig zu werden, welche die Achtung verschafft, und diese Vortheile bestehen schließlich lediglich in sinnlichen Genüssen. Vielfach ist freilich die wahre Triebfeder einer künstlichen Leidenschaft verborgen, aber eine genaue Nachforschung wird sie doch immer im sinnlichen Begehren finden. Es ist selbstverständlich nur die eigene Sinnenlust und die eigene Schmerzlosigkeit, die für Jeden das letzte Ziel seines Begehrens bilden. Soweit Jemand seine Bemühungen dem Wohle Anderer widmet, erblickt er in den Wirkungen derselben ein Mittel, das eigene Wohl zu befördern. Es verhält sich mit dem Wohle Anderer wie mit den nächsten Zielen der künstlichen Leidenschaften: das Motiv, es zu erstreben, kann nur in der Liebe zum eigenen sinnlichen Vergnügen und der Furcht vor eigener sinnlicher Unlust liegen. Bei der Abhängigkeit des Wohles des Einzelnen von dem der Gesellschaft erheischt aber auch in der That das eigene Interesse, sich auch dem letzteren zu widmen. Je mehr die Gesellschaft so geordnet und eingerichtet ist, daß der persönliche Vortheil des Einzelnen mit dem allgemeinen oder öffentlichen Vortheil verschmolzen ist, um so besser ist für

das Wohlergehen der Einzelnen gesorgt. Und lediglich darin besteht die Tugend, daß die Selbstliebe eine Richtung nimmt, durch die sie mit dem Begehren des allgemeinen Wohles zusammenfällt.

Geht von Condillac der Sensualismus des Zeitalters der Aufklärung aus, von Helvetius der hedonistische Egoismus, so der Materialismus von de la Mettrie.

De la Mettrie, geboren 1709, gestorben 1751, war seinem Berufe nach Arzt. Wegen seiner Schriften mit Verfolgung bedroht, fand er Zuflucht bei Friedrich dem Großen, der ihn in seine nähere Umgebung zog. Er hat zahlreiche kleinere Schriften verfaßt: Histoire naturelle de l'âme (1745), L'homme machine (1748), L'homme plante, L'art de jouir, Discours sur le bonheur u. a.

Der materialistischen Ansicht, die de la Mettrie nach der mehr vorbereitenden Histoire naturelle de l'âme im L'homme machine aufgestellt und zu begründen versucht hat, fehlt es insofern an Klarheit und Bestimmtheit, als nicht zu ersehen ist, ob die geistigen Vorgänge ein mechanischer Effekt, den die Materie durch die bloße Anordnung der Theile in gewissen Körpern und die Bewegung derselben hervorbringe, sein oder ob sie unter der Bedingung solcher Anordnung und solcher Bewegungen aus einer den Sinnen verborgenen ursprünglichen Beschaffenheit, welche die Materie neben der Raumerfüllung besitze, hervorgehen soll. Für die Deutung im ersteren Sinne spricht die Vergleichung des Menschen mit einer Maschine und näher mit einem Automaten, sowie das Lob, welches Cartesius dafür gezollt wird, daß er die Thiere für bloße Maschinen erklärt habe, und der Tadel, daß er an dieser Ansicht nicht auch in Beziehung auf den Menschen festgehalten, sondern hier, wenn auch nur, um sich durch einen Kunstgriff oder eine List gegen die Theologen zu decken, in den materiellen Mechanismus noch eine immaterielle Substanz hineingesetzt habe. Die andere Deutung könnte sich darauf berufen, daß im L'homme machine gesagt wird, das Wesen der Materie und der Bewegung und die Entstehung der letzteren sei uns verborgen und ebenso das Band, durch welches mit der Materie die wunderbare Eigenthümlichkeit des Denkvermögens verknüpft sei. Wahrscheinlich hat sich de la Mettrie den Unterschied dieser beiden näheren Bestimmungen der materialistischen Ansicht gar nicht klar gemacht. Seine Begründung des Materialismus ist äußerst armselig. Sie besteht lediglich in der Aufzählung von Thatsachen, welche die von Niemandem geleugnete Abhängigkeit der seelischen Vermögen, Zustände und Thätigkeiten von der Einrichtung und Entwickelung des Leibes und den Einwirkungen, die derselbe erfährt, beweisen. Sie ist nur die Ausführung des Gedankens, den er kurz so formulirt: alle Fähigkeiten der Seele hängen so sehr von der Organisation des Gehirns und des ganzen Leibes ab, daß sie offenbar

diese Organisation selbst sind. Die Gründe, welche gegen den Materialismus sprechen, bleiben ganz unberücksichtigt. Von den besonderen Ansichten der Metaphysik de la Mettries ist zu erwähnen: erstens, daß er das Dasein eines höchsten Wesens höchst wahrscheinlich findet, jedoch unmittelbar darauf das Gewicht der einzigen Gründe, die, wie er meint, dafür beigebracht werden können, der von der wunderbaren Einrichtung der Natur hergenommenen, bestreitet und, in der Form der Mittheilung der Gedanken eines Freundes, den Atheismus preist als die Ansicht, deren allgemeine Verbreitung die Welt glücklich machen würde; zweitens, daß er die individuelle Unsterblichkeit nicht leugnen will, da es denkbar sei, daß die Thiere im Tode nicht vollständig untergehen, sondern nur eine andere Form annehmen, wie die Raupe, die sich in einen Schmetterling verwandelt. Von dem letzteren Gedanken wird man annehmen dürfen, daß de la Mettrie ihn von Leibniz, den er mehrfach erwähnt, entlehnt habe.

Die gelegentlichen Aeußerungen de la Mettries über das Erkennen lauten ganz sensualistisch. Seine die Moral betreffenden Ausführungen bestehen vorzugsweise im Preise des sinnlichen Vergnügens, besonders der Geschlechtslust, doch rühmt er auch die höheren geistigen Freuden, namentlich die aus der wissenschaftlichen Forschung entspringende (womit es freilich nicht recht stimmt, wenn er meint, wir seien vielleicht nur durch den Mißbrauch unserer organischen Fähigkeiten Gelehrte geworden), sowie die Befriedigung, welche die Tugend gewähre, d. i. die Befolgung des Gebotes, das uns die Natur durch ein Gefühl lehre, des Gebotes, Anderen nichts zu thun, wovon wir wünschen, daß man es uns nicht thue.

Eine bestimmtere Ausprägung und reichere Ausführung als in den Schriften de la Mettries fand die materialistische Metaphysik in dem 1770 pseudonym erschienenen System der Natur (Système de la nature, ou les lois du monde physique et du monde moral, par M. Mirabaud). Als der wirkliche Verfasser, dem freilich Diderot und Andere zur Seite gestanden haben mögen, ist der aus der Pfalz stammende, seit seiner Kindheit in Paris ansässige Baron **von Holbach** (1721 bis 1789) nachgewiesen, ein im Kreise der Encyclopädisten hochangesehener Mann, aus dessen Feder später noch eine Reihe von Schriften hervorgegangen ist.

Während de la Mettrie die Naturauffassung des Cartesius, sofern dieselbe keine andere Wirkungsweise der Körper als den Stoß anerkannte, zu theilen und demgemäß das Empfinden und alle weiteren seelischen Zustände und Thätigkeiten für Effekte einer Maschine zu halten schien, läßt das System der Natur, wie verworren, unzusammenhängend und unbestimmt auch seine Beschreibung der Materie ist, keinen Zweifel darüber, daß es derselben zu den Eigenschaften, die sich den Sinnen kundgeben, noch ein innerliches Sein zuschreibt, welches ihr die Fähigkeit verleihe, auf andere Weise als

durch den Stoß zu bewegen, und auch die Quelle des Seelenlebens sei. Die Materie, erklärt er, ist nicht das, wofür die meisten Physiker sie gehalten haben, ein Haufe todter, rein passiver, sich durch keine ursprünglichen Eigenthümlichkeiten von einander unterscheidender Stoffe. Die Bewegung ist ihr nicht durch eine von ihr verschiedene Ursache mitgetheilt, sondern ein Erzeugniß der ihr innewohnenden Energie, ihre Art zu sein, eine nothwendige Folge ihrer Existenz, ihrer allgemeinen Wesenheit und der Eigenthümlichkeiten der Urstoffe, aus denen sie zusammengesetzt ist, und daher so ewig wie diese selbst. Die Mannigfaltigkeit ihrer Bewegungen und der aus denselben hervorgehenden Phänomene rührt von der Mannigfaltigkeit der Eigenthümlichkeiten, der Eigenschaften, der Anordnung der verschiedenen ursprünglichen Stoffe her, deren Vereinigung die Natur ausmacht. Darum giebt es außer den allgemeinen Bewegungsgesetzen, denen, wie z. B. dem der Gravitation, alle individuellen Urbestandtheile der Materie, alle Atome, durch das, worin ihre Wesenheit übereinstimmt, unterworfen sind, besondere Gesetze für jede besondere Art derselben. Einige Stoffe sind ihrer Natur nach dazu angelegt, sich miteinander zu vereinigen, während andere dazu unfähig sind. Auf diesen Beziehungen, die zwischen den Stoffen und Körpern zufolge ihrer Anlagen bestehen, beruhen jene Wirkungsweisen, welche die Physiker als Attraktion und Repulsion, Sympathie und Antipathie, Affinitäten und Rapporte bezeichnen. Es sind dieselben Beziehungen, welche die Moralisten Liebe und Haß, Freundschaft und Abneigung nennen. Hätte man die Natur ohne Vorurtheil ins Auge gefaßt, so würde man sich längst davon überzeugt haben, daß die Materie durch ihre eigenen Kräfte wirkt und keines äußeren Antriebes bedarf, um in Bewegung gesetzt zu werden. Man würde bemerkt haben, daß, sobald man Stoffe durch Mischung in die Lage setzt, aufeinander zu wirken, sich alsbald Bewegung erzeugt und daß diese Mischungen mit einer Kraft thätig sind, welche die überraschendsten Wirkungen hervorzubringen vermag. Mischt man z. B. Eisentheile, Schwefel und Wasser, so erhitzen sich diese Bestandtheile allmälig, und schließlich findet eine Entzündung statt. Feuchtet man Mehl mit Wasser an und verschließt dieses Gemenge, so findet man nach einiger Zeit mit Hülfe des Mikroskops, daß es organisirte Wesen hervorgebracht hat, die sich eines Lebens erfreuen, dessen man das Mehl und das Wasser nicht für fähig gehalten hätte. So geht die leblose Materie zum Leben über, welches nichts Anderes als eine Vereinigung von Bewegungen ist. In der Mannigfaltigkeit ihrer Bewegungen und Stoffe ist die Natur, obwohl sie ein Abstraktum ist, das man nicht personifiziren darf, doch ein thätiges und lebendiges Ganzes, dessen sämmtliche Theile sich nothwendig, ohne es zu wissen, dazu vereinigen, die Thätigkeit, das Dasein und das Leben zu erhalten. Die Bewegungen jedes einfachen oder zusammengesetzten Einzel-

wesens haben eine durch die Eigenthümlichkeit desselben bestimmte Richtung auf ein Ziel, oder eine Tendenz. Und zwar besteht dieses Ziel in der Erhaltung und Kräftigung seines eigenthümlich thätigen Daseins, so daß es heranzieht, was ihm förderlich, und von sich stößt, was ihm nachtheilig ist, und den seiner Art zu sein und seiner natürlichen Tendenz feindlichen Einwirkungen Widerstand leistet.

Von den intellektuellen Fähigkeiten behauptet das System der Natur, daß sie alle aus der sinnlichen Empfindung herfließen. Das Empfindungsvermögen aber erklärt es für eine Folge der Wesenheit und Eigenthümlichkeit organisirter Körper. Wie aus der Natur und Wesenheit anderer Dinge der Magnetismus, die Elastizität, die Elektrizität u. s. w. hervorgehen, so aus der der organisirten Dinge die Sensibilität. Diejenigen, welche eine immaterielle Substanz annehmen, in der durch Einwirkung des Körpers Empfindung entstehe, und die ihrerseits auf den Körper einwirke, verstehen sich selbst nicht. Eine solche Substanz wäre die Negation von Allem, was wir kennen. Auch ist es unmöglich, daß etwas Unausgedehntes, ein Wesen, welches mit der Materie gar keine Berührung und Analogie hat, auf dieselbe wirke und von ihr Wirkungen empfange. Alle Ueberlegungen können nur die Ueberzeugung befestigen, daß die Seele nichts Anderes ist als der Körper selbst, sofern derselbe hinsichtlich einiger seiner Fähigkeiten und Seinsweisen betrachtet wird, nichts Anderes als der Mensch, sofern er betrachtet wird hinsichtlich seiner Fähigkeiten, zu empfinden, zu denken und auf eine seiner eigenthümlichen Natur entsprechende Weise zu handeln, oder, bestimmter, nichts Anderes als das Gehirn, das Centrum, in welchem alle durch alle Theile des Körpers verbreiteten Nerven endigen und mit einander verschmelzen, und daß folglich der Untergang des Körpers auch der Untergang der Seele ist. Fragt man, worin die Eigenthümlichkeit des Geistes, die wir die Sensibilität nennen, ihren Grund habe, so ist zu antworten, daß sie das Resultat einer den Thieren eigenthümlichen Anordnung oder Einrichtung ist. Vielleicht kommt sie nur gewissen Anordnungen von Stoffen, denen sie nach Art der Bewegung mitgetheilt wird, zu; vielleicht ist sie, wie einige Philosophen meinen, die Wirkung einer allgemeinen Eigenschaft der Materie, welche, sobald nur die Hindernisse hinweggeräumt werden, zu aktiver und lebendiger Sensibilität wird, gleichwie die sogenannte todte Kraft (Spannkraft) auf diese Weise sich in lebendige verwandelt.

Auf den Versuch, wie ihn Condillac gemacht hatte, zu zeigen, wie aus dem Empfinden die weiteren geistigen Thätigkeiten hervorgehen, läßt sich Holbach nicht ein. Er beschränkt sich darauf, die Reflexion, das Gedächtniß, die Einbildungskraft, das Urtheilsvermögen, den Willen mittelst des allgemeinen Begriffs Vermögen des Gehirns zu definiren. Die Reflexion, heißt es, ist das Vermögen des Gehirns, nicht bloß von außen her, sondern

auch von sich selbst Modifikationen zu empfangen und dadurch von seinen eigenen Thätigkeiten Kenntniß zu erhalten, also sich seiner Empfindungen und Ideen bewußt zu werden. Das Gedächtniß ist das Vermögen des inneren Organs, die Modifikationen, die es empfangen hat, in sich zu erneuern oder sich in Zustände zu versetzen, die denjenigen, welche äußere Objekte in ihm hervorgebracht hatten, ähnlich sind. Die Einbildungskraft ist das Vermögen des Gehirns, dadurch, daß es sich selbst modifizirt, neue Vorstellungen nach dem Muster der von äußeren Objekten herrührenden zu bilden u. s. w.

Etwas eingehender als mit dem Erkennen beschäftigt sich das System der Natur mit dem Wollen und Handeln des Menschen. Die Willensthätigkeiten, lehrt es, sind, wie alle Vorgänge der Natur, Wirkungen, die mit Nothwendigkeit aus ihren Ursachen hervorgehen. In allen Phänomenen, die der Mensch uns von seiner Geburt bis zu seinem Ende darbietet, in seinen Empfindungen, Vorstellungen, Leidenschaften, Willensentscheidungen und Handlungen sehen wir nur eine den Naturgesetzen entsprechende Kette von nothwendigen Ursachen und Wirkungen. Der allgemeine Bestimmungsgrund des Wollens und Handelns der Menschen ergiebt sich aus dem oben erwähnten Satze über die Tendenz, die sich in den Bewegungen jedes Wesens zu erkennen giebt; er besteht in dem Verlangen, sich zu erhalten und sein Dasein glücklich zu machen. Die Erfahrung und die Vernunft lehren den Menschen aber, nicht sowohl nach flüchtigen Vergnügungen, die oft in Schmerzen endigen und Reue und Ueberdruß im Gefolge haben, als nach dauerndem Glücke zu trachten, deshalb in den Vergnügungen Maß zu halten und sich Manches, wonach ihn gelüstet, zu versagen. Ferner halten die Erfahrung und die Vernunft den Menschen an, den Gesetzen zu gehorchen, denn die Gesetze sind die Gewähr der Freiheit, des Eigenthums und der Sicherheit. Das Wichtigste, was die Erfahrung und die Vernunft den Menschen lehren, ist dies, daß sein Wohlergehen aufs Engste mit demjenigen seiner Mitmenschen verflochten ist. Hier liegt der Ursprung der Ideen der Tugend und des Lasters, des Rechts und des Unrechts, der Güte und der Bosheit, des Geziemenden und des Schändlichen, der Redlichkeit und der Unredlichkeit. Diese Unterschiede beruhen nicht, wie einige Denker geglaubt haben, auf einer Uebereinkunft unter den Menschen und noch weniger auf den eingebildeten Geboten eines übernatürlichen Wesens, sondern auf den ewigen und unveränderlichen Beziehungen, durch welche die in Gemeinschaft lebenden Wesen untereinander verbunden sind. Tugend ist Alles, was von wahrhaftem und beständigem Nutzen für die Menschen als Glieder einer Gesellschaft, Laster Alles, was ihnen nachtheilig ist. Tugendhaft ist derjenige, dessen Handlungen beständig auf das Wohl seiner Mitmenschen zielen, lasterhaft derjenige, dessen Aufführung dazu

angethan ist, seinen Mitmenschen zum Unglück zu gereichen. Unsere Pflichten sind die Mittel, von denen uns Erfahrung und Vernunft sagen, daß sie nothwendig sind, damit wir den Zweck, den wir uns setzen, erreichen. Sie sind eine nothwendige Folge der Beziehungen, welche zwischen den Menschen als Wesen, die in gleicher Weise von dem Wunsche nach Glück und nach Erhaltung ihres Daseins erfüllt sind, bestehen. Die moralische Verpflichtung ist also die Nothwendigkeit, daß wir diejenigen Mittel, welche geeignet sind, die Wesen, mit denen wir zusammen leben, glücklich zu machen, anwenden, wenn wir dieselben bestimmen wollen, daß sie ihrerseits uns glücklich machen. Wie das Universum gründet sich die Moral auf die Nothwendigkeit oder auf die ewigen Beziehungen der Dinge. Die moralischen Vorstellungen sind uns demnach keineswegs angeboren. Die moralischen Gefühle oder die Urtheile, welche wir über die Entschließungen und die Handlungen der Menschen fällen, gründen sich auf die Erfahrung, die allein uns lehren kann, welche Entschließungen und Handlungen nützlich oder schädlich, tugendhaft oder lasterhaft, ehrenhaft oder unehrenhaft, löblich oder tadelnswerth sind. Die Schnelligkeit, mit der wir unsere Erfahrungen zur Beurtheilung menschlicher Handlungen in moralischer Hinsicht anwenden, ist das, was man den moralischen Instinkt genannt hat. Wenn nach dieser Lehre von dem Grunde des Gegensatzes von Tugend und Laster das Motiv der tugendhaften Handlungen nur in der Erwartung, daß dieselben zum eigenen Glücke beitragen werden, bestehen kann, so darf man daraus doch nicht schließen, daß der Werth der Tugend nur in ihren Folgen bestehe. Vielmehr ist dieselbe unmittelbar eine Quelle des Glückes und der Freude. Die Ausübung der Tugend wird dem Tugendhaften zum Bedürfnisse, so daß er ein größeres Vergnügen darin findet, Anderen im Unglücke beizustehen als unnütze Schätze in seinem Kasten aufzubewahren. Darum hat die Tugend ihren Lohn in sich selbst. Der wahrhaft Tugendhafte ist zufrieden mit den inneren und verborgenen Belohnungen, die ihm keine Macht der Erde zu entziehen vermag. Und wäre die ganze Welt ungerecht gegen ihn, so bliebe ihm doch der Vortheil, sich selbst zu achten und mit Lust in den Grund seines Herzens einzukehren. In den Unglücksfällen, die ihn treffen, in seinen Schmerzen und Sorgen findet er in sich einen Halt; er achtet sich, er empfindet seine Würde und tröstet sich mit dem Vertrauen auf die Gerechtigkeit seiner Sache. Das sind Stützen, die dem Bösen fehlen. Der Böse findet in seinem Herzen nur Unzufriedenheit, Sorgen und Reue, ihn hält nicht, wenn er in Noth und Bedrängniß geräth, das Bewußtsein inneren Werthes aufrecht, sein Geist und sein Körper brechen zusammen unter den Schlägen des Schicksals.

Mit besonderem Eifer läßt sich das System der Natur die Bekämpfung des Glaubens an das Dasein Gottes angelegen sein. Seine ganze zweite

Hälfte ist der Aufgabe gewidmet, zu zeigen, daß dieser Glaube ein bloßer Aberglaube und zwar, gleich demjenigen an die Freiheit des Willens und die Unsterblichkeit der Seele, ein durch seinen Einfluß auf das praktische Leben höchst verderblicher Aberglaube sei.

V.

Leibniz und die deutsche Philosophie bis Kant.

Wie in England, so fanden auch in Deutschland die Gedanken des Cartesius und seiner Schüler im Laufe der nächsten Jahrzehnte nur in geringem Maße Eingang. Blieb dort vorerst der Neu-Platonismus der Uebergangszeit die herrschende Richtung, so hier, da in dem Mystizismus Jakob Böhmes das Bedürfniß nach wissenschaftlicher Forschung und Erkenntniß keinen Anhalt finden konnte, der modifizirte Aristotelismus Melanchthons. Erst ein jüngerer Zeitgenosse Spinozas und Lockes, ein Mann, der an umfassendem Geiste, an Klarheit, Tiefe und Schärfe des Denkens Locke und seine Nachfolger weit überragte, hat die von Cartesius ausgegangene Bewegung nach Deutschland hinübergeleitet.

Gottfried Wilhelm Leibniz ist geboren 1646 zu Leipzig, als Sohn eines Universitätsprofessors. Nach Abschluß seiner Vorbereitung für die juristische Laufbahn trat er in die Justizverwaltung des Kurfürstenthums Mainz, der er bis 1672 angehört hat. Von 1672 bis 1676 lebte er in Paris. Dann nahm er eine Stelle als Bibliothekar, Hofrath und Geschichtsschreiber des herzoglichen Hauses in Hannover an. Dort ist er, reich an Ruhm und äußeren Ehren, 1716 gestorben.

Leibniz war ein Mann von einer ganz außergewöhnlichen Vielseitigkeit der wissenschaftlichen und überhaupt der geistigen Interessen und Bestrebungen, bei den verschiedenartigsten Berufsgeschäften unermüdlich im Lernen und Forschen, im Mittheilen und Anregen, im Entwerfen und Betreiben von Plänen zur Förderung nicht bloß wissenschaftlicher, sondern auch politischer und kirchlicher Angelegenheiten. Die Berliner Akademie der Wissenschaften feiert in ihm ihren Stifter und ersten Präsidenten; die Petersburger ist nach seinen Vorschlägen eingerichtet worden; in Wien und Dresden hat er, freilich ohne Erfolg, die Gründung ähnlicher Pflegestätten wissenschaftlicher Forschung betrieben. Durch einen ausgedehnten Briefwechsel mit hervorragenden Gelehrten hat er belebend und vereinigend auf die wissenschaftlichen Unternehmungen seiner Zeit eingewirkt. Seine eigenen zahlreichen wissenschaftlichen Arbeiten bewegen sich in den Gebieten der Philosophie, der

Theologie, der Mathematik, verschiedener Zweige der Naturwissenschaft, der Jurisprudenz, der politischen Geschichte. Einen hervorragenden Platz nimmt er gleich Cartesius außer in der Geschichte der Philosophie namentlich in derjenigen der Mathematik ein; gebührt ihm doch in gleichem Maße wie Newton der Ruhm der Erfindung, die zusammen mit derjenigen der analytischen Geometrie die Grundlage der gewaltigen Fortschritte bildet, welche die Mathematik über das aus dem Alterthume Ueberlieferte hinaus gemacht hat, der Erfindung der Differentialrechnung.

Die Geschichte der Philosophie hat freilich Ursache, diese Vielseitigkeit und Vielgeschäftigkeit Leibnizens zu beklagen, sofern ihn dieselbe nämlich nicht dazu hat kommen lassen, die Gesammtheit seiner philosophischen Gedanken als ein geordnetes und fest und innerlich zusammenhängendes Ganzes darzustellen. Wir besitzen allerdings von ihm zwei umfangreichere Schriften, die Neuen Versuche über den menschlichen Verstand (Nouveaux essais sur l'entendement humain) und die Theodicee (Essais de Théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal); dieselben bestehen indessen nur aus lose zusammenhängenden und theilweise durch die Rücksicht auf Popularität beengten Erörterungen besonderer Fragen. Die Neuen Versuche folgen, theils bekämpfend, theils zustimmend und ergänzend, Schritt für Schritt dem Hauptwerke Lockes. Sie sind verfaßt im Jahre 1704, aber herausgegeben erst 1765. Wie es scheint, ließ Leibniz sich durch den Tod Lockes von der Veröffentlichung zurückhalten. Die 1710 erschienene Theodicee ist aus Entwürfen hervorgegangen, zu denen Leibniz durch die preußische Königin Sophie Charlotte, eine Tochter seines Kurfürsten und seine Schülerin, an deren Hofe er häufig geweilt hat, angeregt worden war. Außer diesen beiden ausführlichen Werken steht uns eine große Zahl von kleinen Aufsätzen und Briefen Leibnizens zu Gebote. Von den ersteren möchten die wichtigsten folgende fünf sein: der 1686 verfaßte, erst 1846 herausgegebene Discours de métaphysique, das Système de la nature et de la communication des substances aus dem Jahre 1695, der Aufsatz De rerum originatione radicali aus dem Jahre 1697, die 1714 verfaßte, 1720 in deutscher Uebersetzung und erst 1840 in französischer Sprache veröffentlichte Monadologie und die 1714 für den berühmten Prinzen Eugen von Savoyen verfaßten, 1718 veröffentlichten Principes de la nature et de la grace fondées en raison.

Unterscheidet sich das System, welches uns Leibniz hinterlassen hat, von demjenigen Spinozas durch seinen Mangel an formeller Ausbildung, so ist es doch aus demselben intellektuellen Bedürfnisse wie dieses hervorgegangen, aus dem Bedürfnisse nach einer Erkenntniß, welche, ausgehend von dem, was die Vernunft in sich selbst finde und unmittelbar als wahr

und nothwendig begreife, und durch strenge Schlüsse fortschreitend, das Seiende in seiner Einheit und Ganzheit und den erkennenden und wollenden Geist des Menschen in seiner Beziehung zu der Einheit und Ganzheit des Seienden zum Gegenstande habe. Und eben dieses, was Leibniz mit Spinoza verbindet, diese große Auffassung von der Aufgabe der Philosophie nebst dem derselben entsprechenden Streben, trennt ihn, wie nicht weiter ausgeführt zu werden braucht, von Locke und dessen Nachfolgern. Auch ihren Ergebnissen nach schließt sich seine Spekulation eng an diejenige Spinozas an. Seine Aeußerungen über Spinoza, dessen Ethik ihm zur Zeit seines Pariser Aufenthaltes im Manuskripte vorgelegen hatte, und mit dem er auf der Reise von Paris nach Hannover persönlich bekannt geworden war, sind zwar durchaus ablehnend, und in der That besteht zwischen seinen Grundüberzeugungen und denjenigen Spinozas ein tiefer Gegensatz, aber es ist dies ein Gegensatz, wie er nur bei einer Uebereinstimmung von nicht geringerer Bedeutung möglich ist. Geht seine Uebereinstimmung mit jenem nicht so weit, daß er als Anhänger desselben bezeichnet werden könnte, so ist doch auch der Gegensatz nicht so groß, daß er nicht als sein Nachfolger in der Fortbildung der Philosophie betrachtet werden dürfte.

Der Hinweis auf den Einfluß Spinozas reicht indessen bei weitem nicht hin, Leibnizens Verhältniß zu der bisherigen Entwickelung der Philosophie zu bestimmen. Wenige mögen in dem Maße wie er bemüht und befähigt gewesen sein, sich mit allen Richtungen, in denen bedeutende Männer die Wahrheit gesucht haben, sowie mit den Gedanken ihrer hervorragenden Zeitgenossen bekannt zu machen und aus solchen Studien Anregung und Förderung für das eigene Denken zu schöpfen. So hat ihm die Kenntniß der aristotelischen Philosophie und der Scholastik, die er sich schon in seiner Jugend erworben hatte, reiche Frucht getragen. In einer ähnlichen Beziehung wie zu Aristoteles steht er, nach seinem eigenen Urtheile, zu den Atomistikern, deren Naturerklärung Gassendi erneuert hatte. Ob er den Gedanken, die materiellen Atome durch Wesen geistiger Art, Monaden, zu ersetzen, aus der Schrift Brunos über die Minima entlehnt, ob ihn wenigstens Bruno in demselben bestärkt hat, muß hier dahingestellt bleiben. Unverkennbar ist der Zusammenhang seiner Lehre mit dem Occasionalismus. Die Untersuchungen Lockes haben ihn zu ausführlichen, die Erkenntnißlehre betreffenden Erörterungen veranlaßt und reiches Material zu denselben geliefert. Viel verdankt er, auch für seine philosophischen Bestrebungen, den großen Naturforschern und Mathematikern seines Zeitalters. Vor Allem aber hat in die Gestaltung seiner Ansichten das Studium der Schriften des Cartesius eingegriffen. In der Weise hat er die von Cartesius zu Spinoza gehende Entwickelung der Philosophie fortgesetzt, daß sein System mit dem cartesianischen nicht bloß in einem durch das

spinozistische vermittelten, sondern auch in einem unmittelbaren Zusammenhange steht. Daß er selbst für den unmittelbaren Nachfolger des Cartesius in der Fortbildung der Philosophie angesehen sein wollte, zeigt ein scherzhafter Vergleich, den er einmal zwischen seinem Systeme und dem cartesianischen anstellte. Da er eines Tages, erzählt er in einem Briefe, von dem Cartesianismus gesagt habe, daß derselbe in dem, was er Gutes enthalte, doch nur das Vorzimmer der wahren Philosophie sei, habe ein Hofmann dieses Bild durch Hineinziehen der Alten und der Vorgänger des Cartesius erweitert und ihm schließlich den Wunsch ausgesprochen, daß ihm (Leibniz) die Ehre vorbehalten sein möge, seine Zeitgenossen in das Kabinet der Natur einzuführen. Er habe hierauf geantwortet: Sie haben nicht daran gedacht, daß zwischen dem Vorzimmer und dem Kabinet noch das Audienzzimmer liegt und daß es genug sein wird, wenn wir Audienz erhalten, ohne uns anzumaßen, in das Innere einzudringen.

1. Das Dasein des eigenen Ich, Gottes und der Welt.

In der Darstellung der Lehre Leibnizens kann man zunächst dem Gedankengange der Meditationen des Cartesius folgen, indem man als ihren Ausgangspunkt die Erkenntniß, daß von allen Vorstellungen nur Eine, die des eigenen Ich, unmittelbar eine jeden Zweifel ausschließende Gewißheit von der Existenz ihres Gegenstandes gewährt, und als die nächsten Fragen, deren Beantwortung sie unternimmt, die nach dem Dasein eines unbedingten Wesens, welches die Ursache von Allem ist, was existirt, und die nach dem Dasein der Außenwelt betrachtet.

Cartesius hatte zwar die Erkenntniß, daß in dem cogito das sum enthalten sei, für die reine Vernunft in Anspruch genommen, sich aber über die Natur des cogito selbst und mithin auch über die des sum nicht erklärt (siehe oben S. 228 f.). Spinoza hatte die Erkenntniß der Existenz des eigenen Ich wie auch die Vorstellung desselben zu den sinnlichen Erkenntnissen, denen der opinio oder imaginatio (siehe oben S. 312 f.), Locke dagegen zu denjenigen, welche die Vernunft durch die bloße Betrachtung von Begriffen gewinnen könne, und näher zu den unmittelbaren oder intuitiven gerechnet, während später Hume der Vernunft überhaupt die Fähigkeit absprach, zur Erkenntniß der Existenz eines Gegenstandes, das eigene Ich und Gott nicht ausgenommen, durch die bloße Betrachtung des Begriffes desselben, also anders als durch zufällige Erfahrung zu gelangen (siehe oben S. 378). Leibniz nun folgt in diesem Punkte Spinoza. „Was die reale Existenz anbetrifft, sagt er in den Neuen Versuchen, so kann uns dieselbe kein Axiom liefern, da wir nicht einmal von derjenigen der Wesen außer uns, Gott

allein ausgenommen, eine demonstrative Erkenntniß haben. Man kann zwar sagen, daß der Satz: Ich existire — von der höchsten Evidenz ist, weil er durch keinen anderen bewiesen werden kann, oder eine unmittelbare Wahrheit. Und sagen: Ich denke, also bin ich — heißt nicht eigentlich die Existenz aus dem Denken beweisen, denn Denken ist soviel wie Denkendsein, und sagen: Ich bin denkend — heißt schon: Ich bin. Indessen kann man doch mit einigem Grunde diesen Satz aus der Zahl der Axiome ausschließen, denn er ist nur eine thatsächliche Wahrheit, er gründet sich auf eine unmittelbare Erfahrung, und eine solche Wahrheit gehört nicht zu denen, die nothwendig sind und deren Nothwendigkeit man in der unmittelbaren Uebereinstimmung der Vorstellungen erkennt. Im Gegentheil, nur Gott sieht, wie diese beiden Begriffe, Ich und Existenz, miteinander verknüpft sind, d. h., warum ich existire."

Mit der Gewißheit, daß wir überhaupt denken und sind, hatte Cartesius unmittelbar die weitere verbunden, daß uns alle Modi des Denkens oder Bewußtseins, deren wir uns zu irgend einer Zeit bewußt sind, zu dieser Zeit wirklich zukommen, mit anderen Worten, die Gewißheit, daß die innere Erfahrung (die Reflexion Lockes) stets mit der wirklichen Beschaffenheit ihres Gegenstandes übereinstimme. Auch in dieser Ueberzeugung schließt sich Leibniz Cartesius an. „Es ist mir, sagt er in den Neuen Versuchen, nicht nur unmittelbar klar, daß ich denke, sondern auch, daß ich verschiedene Gedanken habe, daß ich bald an A denke, bald an B u. s. w." Ohne Beweis, heißt es in einem Aufsatze über den Unterschied der realen und der eingebildeten Phänomene, durch eine einfache Wahrnehmung oder Erfahrung ergebe sich das Urtheil, daß dasjenige in uns, dessen wir uns bewußt seien, existire, zuerst wir selbst, die wir Verschiedenes denken, dann auch die verschiedenen Phänomene oder Erscheinungen, die wir in uns antreffen, als solche; es sei ebenso gewiß, daß in unserem Bewußtsein das Bild eines goldenen Berges oder eines Centauren existire, wenn wir von diesen Dingen träumen, wie daß wir selbst existiren, die wir so träumen, denn beides sei in der Einen Gewißheit enthalten, daß uns ein Centaur dazusein scheine.

Auch darin ist Leibniz mit Cartesius einverstanden, daß wir uns unseres Ich unmittelbar als eines selbständigen Wesens, d. i. eines solchen, welches ein Subjekt mit Prädikaten und nicht ein Prädikat von etwas Anderem sei, bewußt seien. Er vermeidet aber den Fehler des Cartesius, (siehe oben S. 231), diese Selbständigkeit des Ich dem Dasein eines Substrates, dem dasjenige anhafte, was den Inhalt der Vorstellung Ich ausmache, oder eines vom Bewußtsein selbst verschiedenen, an sich ganz unbestimmten Trägers des Bewußtseins und der besonderen Bewußtseinsweisen, einer materia metaphysica, gleichzusetzen. Er nennt mit Cartesius das Ich als ein selbständiges Wesen eine Substanz, aber er legt nicht in die

Bedeutung dieses Wortes hinein, was Cartesius weiter hineingelegt hatte, jenes Sein hinter der qualitativen Wesenheit, welches den Zweifel Lockes, ob wir überhaupt eine Idee der Substanz besitzen, hervorgerufen hatte. Doch von seinem Begriffe der Substanz wird erst später zu reden sein.

Das eigene Ich ist der einzige Gegenstand, dessen Existenz uns unmittelbar durch Erfahrung gewiß ist. Von der Existenz von Dingen außer uns haben wir keine Erfahrung, wir können derselben jedoch, nach Leibniz, durch einen Schluß von der durch die Erfahrung verbürgten Existenz unserer selbst und der Erscheinungen, die wir in uns wahrnehmen, aus gewiß werden. Wir können nämlich aus den räumlichen und den zeitlichen Zusammenhängen der Erscheinungen, die in unserem Geiste sind und die wir so wahrnehmen, als ob sie außerhalb desselben seien, sowie aus der Uebereinstimmung unserer Wahrnehmungen mit denen anderer Menschen schließen, daß die wahrgenommenen Erscheinungen nicht bloße Traumbilder sind, sondern durch äußere Ursachen in uns hervorgebracht werden. Indessen, fügt Leibniz hinzu, gebe doch dieser Schluß keine Gewißheit des höchsten Grades, da es, metaphysisch gesprochen, immerhin nicht unmöglich sei, daß ein Traum so folgerichtig in sich zusammenhänge und so lange dauere wie das menschliche Leben. An die Möglichkeit, daß nicht Dinge, die ebenso wenig wie unser Ich den Grund ihres Daseins in sich selbst haben, beschränkte Dinge von zufälliger Existenz, sondern das nothwendige, kraft seiner essentia existirende Wesen, Gott, unmittelbar die Ursache unserer Wahrnehmungen sei, sei es, wie später Berkeley annahm, durch seinen bloßen Willen, sei es durch eine gewisse Gestaltung seiner selbst, deren Endpunkte gleichsam die Geister oder Seelen sind, -- an diese Möglichkeit scheint Leibniz nicht gedacht zu haben.

Cartesius war in den Meditationen nach der Feststellung der Gewißheit des eigenen Daseins sofort dazu übergegangen, dasjenige Gottes zu beweisen. Und zwar hatte er aus der Eigenthümlichkeit der Idee Gottes geglaubt schließen zu dürfen, daß nur Gott selbst diese Idee in unserem Geiste habe hervorbringen können, oder auch, daß nur Gott die Ursache des Daseins unseres diese Idee besitzenden Geistes sein könne, und daß es also einen Gott geben müsse. Leibniz findet diesen Beweis, ohne sich auf eine nähere Kritik desselben einzulassen, nicht bündig. Aber auch er hat einen Beweis für das Dasein Gottes, der, wenn er ihn auch so vorträgt, als sei die Existenz von Dingen, welche Wahrnehmungen in uns hervorbringen, schon ausgemacht, doch in Wahrheit kein anderes Dasein voraussetzt, als das des eigenen Ich, so daß man in der Darstellung auch seines Systems von der Gewißheit des eigenen Daseins zu derjenigen des Daseins Gottes fortgehen kann. Dieser Beweis, der übrigens dem cartesianischen in seiner zweiten Form, nämlich der Form eines Schlusses von dem Dasein des

eigenen Ich als eines die Idee Gottes besitzenden Wesens auf dasjenige Gottes als der Ursache desselben, sehr nahe und noch näher dem von Locke ausgeführten verwandt ist, ist der, dem Kant später den Namen des kosmologischen gegeben hat. Mit der Voraussetzung, daß das eigene Ich existire oder überhaupt etwas, dessen Existenz in Beziehung auf seine Essenz zufällig sei, welches, mit anderen Worten, nicht durch sich selbst existire, verbindet derselbe das Prinzip des zureichenden Grundes, d. i. den Satz, „daß nichts vorkommt, ohne daß es dem, der die Dinge genügend kännte, möglich sein müßte, einen Grund anzugeben, der hinreichte, zu bestimmen, warum es sich so verhalte und nicht anders". Nach diesem Prinzipe muß es, wenn überhaupt etwas existirt, ein nothwendiges Wesen geben, welches den Grund seines Daseins in sich selbst hat; denn wenn etwas den Grund seines Daseins nicht in sich selbst hat, muß es ihn in einem anderen Wesen haben, von welchem, wenn es nicht den Grund seines Daseins in sich selbst hat, wieder dasselbe gilt, und wenn man, auf diese Weise fortfahrend, nach dem Grunde des Daseins zu suchen, ins Unendliche immer wieder auf zufällige Dinge geführt werden sollte, wie es in der That der Fall ist, so muß es einen zureichenden Grund für diese unendliche Reihe zufälliger Dinge geben, und dieser kann sich nur in einer Substanz finden, die sich selbst zum zureichenden Grunde hat, d. i. in Gott. „Gott, heißt es in der Theodicee, ist der erste Grund der Dinge, denn die Dinge, die beschränkt sind, wie Alles, was wir sehen und erfahren, sind zufällig und haben nichts in sich, was ihre Existenz nothwendig macht, da es offenbar, ist, daß die Zeit, der Raum und die Materie . . . ganz andere Bewegungen und Gestalten in einer anderen Ordnung in sich aufnehmen könnten. Man muß deshalb den Grund für die Existenz der Welt, welche nur die ganze Sammlung der zufälligen Dinge ist, suchen, und man muß ihn in derjenigen Substanz suchen, die den Grund ihrer Existenz in sich selbst hat, die folglich nothwendig und ewig ist."

Leibniz giebt für das Dasein Gottes noch einen zweiten Beweis, der kein anderes Dasein als das des eigenen Ich voraussetzt. Es ist der von Augustin stammende Beweis aus den ewigen oder nothwendigen Wahrheiten (siehe oben S. 171 f). Die nothwendigen Wahrheiten, von denen abhängt, was möglich und was nicht möglich ist, z. B. die geometrischen, sind nicht, ohne daß es einen Verstand gäbe, der Kenntniß von ihnen nimmt. Sie würden nicht bestehen, wenn es nicht einen göttlichen Verstand gäbe, wo sie sich so zu sagen realisirt finden. Es muß einen Verstand geben, der die Region der ewigen Wahrheiten und der Ideen, von denen dieselben abhängen, die ideale Region des Möglichen, ist. Und das kann nur der Verstand eines absolut und metaphysisch nothwendigen Subjektes, d. i. Gottes, sein. Ohne Gott würde es keinen Gegenstand für die Geometrie und nicht

allein nichts Wirkliches, sondern auch nicht einmal etwas Mögliches geben Man darf nicht noch über Gott hinausgehen wollen und mit einigen Scotisten sagen, daß, wenn es auch keinen göttlichen Verstand und selbst keinen Gott gäbe, doch die ewigen Wahrheiten bestehen würden. — Es könnte scheinen, als setze dieser Beweis überhaupt kein Dasein voraus; allein die Voraussetzung, daß es ewige Wahrheiten und mit ihnen den Gegensatz des Möglichen und des Unmöglichen gebe, ist einerlei mit der des Daseins des eigenen Verstandes, der jene Wahrheiten in sich findet, aber nicht derjenige Verstand sein kann, durch den dieselben erst bestehen.

Ein dritter Beweis fällt zusammen mit der im nächsten Abschnitte darzulegenden Lehre von der prästabilirten Harmonie der Dinge. Leibniz verknüpft ihn mit demjenigen, welcher durch Kant den Namen des teleologischen oder physiko-theologischen erhalten hat, dem von der Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, die uns in der Natur entgegentritt, auf einen höchst weisen und mächtigen Urheber der Natur schließenden. Von dem letzteren sagt Leibniz, er scheine ihm von moralischer Gewißheit zu sein, durch die Lehre von der prästabilirten Harmonie aber werde er zu metaphysischer Nothwendigkeit erhoben.

Wenn uns, wie Leibniz annimmt, das Dasein des eigenen Ich nur durch die Erfahrung bekannt ist und das Dasein von Dingen außer uns wenigstens dann, wenn es zum Beweisgrunde für das Dasein Gottes dienen soll, dasjenige des eigenen Ich zur Voraussetzung hat, so berufen sich die bis jetzt erwähnten Beweise für das Dasein Gottes sämmtlich auf Erfahrung. Leibniz fügt denselben aber noch einen vierten hinzu, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig ist, den ontologischen. Nicht ohne Grund, meint er, habe Anselm sich Glück gewünscht, daß er ein Mittel gefunden habe, das Dasein Gottes a priori, aus seinem Begriffe, ohne den Hinweis auf seine Wirkungen, zu beweisen. Wenn die Scholastiker und selbst Thomas diesen Beweis verachtet und für einen Fehlschluß erklärt haben, so haben sie sehr Unrecht daran gethan, und Cartesius sei im vollen Rechte gewesen, indem er ihn wieder aufgenommen habe. Er findet indessen, daß derselbe in der Gestalt, in welcher ihn Anselm und Cartesius vorgetragen haben, unvollständig sei. Um nämlich von einer Definition einen sicheren Gebrauch zu Schlüssen machen zu können, müsse man zuvor wissen, daß dieselbe keinen Widerspruch einschließe, daß also die Bestimmtheiten, aus welchen sie den ihren Gegenstand bildenden Begriff zusammensetze, vereinbar seien, denn aus Begriffen, die einen Widerspruch einschließen, würde man Entgegengesetztes folgern können, was doch absurd sei (vergleiche oben S. 242). Da nun Anselm und Cartesius die Widerspruchslosigkeit des Begriffes des vollkommensten Wesens oder, was dasselbe sei, die Möglichkeit Gottes bloß voraussetzten, so hätten sie nur bewiesen, daß

Gott existire, wenn er möglich sei. Diesen hypothetischen Satz, fügt Leibniz, wohl in Erinnerung an Spinozas Begriffe der Substanz und causa sui, hinzu, würde man übrigens noch einfacher beweisen können, wenn man Gott definirte als das ens a se, d. i. das Wesen, welches durch seine Essenz existire; denn da die Essenz eines Dinges seine Möglichkeit ausmache, so heiße Existiren durch seine Essenz so viel wie Existiren durch seine Möglichkeit. Oder man könne das ens a se wieder definiren als das Wesen, welches existiren müsse, weil es möglich sei, und dann sei offenbar, daß Alles, was gegen die Existenz eines solchen Wesens möchte vorgebracht werden, auf die Leugnung seiner Möglichkeit hinauslaufen würde. Den Nachweis der Möglichkeit Gottes nun, dessen es zur Vervollständigung des ontologischen Argumentes bedürfen soll, liefert Leibniz in der Monadologie durch die einfache Bemerkung, daß nichts die Möglichkeit dessen hindern könne, was keine Schranken, keine Negation und folglich keinen Widerspruch einschließe. Einen anderen Grund giebt er in einem früheren kleinen Aufsatze (De la démonstration Cartésienne ꝛc.) an. Wenn das être de soi, heißt es in demselben, unmöglich wäre, so wären es auch die êtres par autrui, denn diese sind schließlich durch das être de soi, und so könnte gar nichts existiren. Man sieht indessen leicht, daß dieser Beweis der Möglichkeit Gottes nicht zur Vervollständigung des ontologischen Argumentes dienen kann; denn abgesehen davon, daß er, der offenbar mit dem kosmologischen identisch ist, ein Beweis nicht bloß für die Möglichkeit, sondern selbst schon für die Wirklichkeit Gottes ist, würde, da er die nur durch Erfahrung bekannte Existenz abhängiger Wesen voraussetzt, seine Aufnahme in das ontologische Argument dessen Eigenthümlichkeit aufheben.

Die Ansicht, daß man das Dasein Gottes als eines Wesens, welches den Grund und die Ursache seiner Existenz in sich selbst habe und der Grund und die Ursache aller nicht durch sich selbst existirenden Dinge sei, aus seinem bloßen Begriffe, also ohne alle Hülfe der Erfahrung, durch die reine Vernunft erkennen könne, muß den Versuch nahe legen, von der Erkenntniß des Daseins Gottes aus durch bloßes Denken weiter fortzuschreiten zur Erkenntniß auch des Attributes oder der Attribute Gottes, des Daseins der Welt, der allgemeinen Natur der Dinge, deren Inbegriff die Welt ist, der Art ihres Zusammenhanges und des Daseins sowie des Wesens des erkennenden und wollenden Menschen, mit Einem Worte der Versuch, ausgehend von dem seine Realität verbürgenden Begriffe Gottes nach einer deduktiven oder synthetischen Methode das System der Philosophie aufzubauen, — und das um so mehr, wenn der andere Ausgangspunkt, der sich der philosophischen Erkenntniß zunächst darbietet, das eigene Bewußtsein und Sein, für eine bloße Thatsache, ein Objekt zufälliger

Erfahrung gehalten wird. Ein Versuch solcher Art liegt in der Ethik Spinozas vor, der freilich in Wirklichkeit nicht umhin konnte, zu dem Begriffe Gottes eine Reihe von Begriffen hinzuzubringen, zu denen nur das für empirisch oder sinnlich gehaltene Bewußtsein des eigenen Ich den Inhalt liefern konnte, so schon die Begriffe der Ausdehnung und des Denkens, und eine Reihe von Wahrheiten zu Hülfe zu nehmen, welche die Existenz des eigenen Ich zur Voraussetzung haben, so schon das Dasein endlicher Dinge überhaupt. An Gedanken, die in der Richtung eines solchen Versuches liegen, fehlt es nun auch in den Schriften Leibnizens nicht, und man darf wohl vermuthen, daß er ein System demonstrativer Erkenntniß von Gott und der Welt für ein Bedürfniß gehalten habe, auf dessen Befriedigung die Vernunft nicht zu verzichten brauche. Seine ausführlicheren metaphysischen Betrachtungen nehmen jedoch den Weg, daß sie von der Gewißheit des eigenen Daseins, die er für unmittelbar, und derjenigen des Daseins von Dingen außer uns, die er für mittelbar durch die Erfahrung verbürgt hielt, zur Beantwortung der Frage fortgehen, wie zufolge dessen, was sich über die Natur des Ich und die Beschaffenheit der Phänomene der äußeren Wahrnehmung aus dem allgemeinen Begriffe des Dinges in Verbindung mit der Erfahrung entnehmen läßt, die wirklich oder an sich existirenden Dinge und ihr Zusammenhang gedacht werden müssen. Zu diesen Untersuchungen treten dann die an den Begriff des ens a se sich knüpfenden Gedanken ergänzend und abschließend hinzu.

2. Die Monaden und ihr Zusammenhang im Allgemeinen.

Wir sind (siehe oben S. 405) nach Leibniz zu dem Schlusse berechtigt, daß die Phänomene, die wir als außer uns seiende Dinge wahrnehmen, die aber als Phänomene in uns sind, ihren Grund in wirklich, an sich existirenden Dingen haben. Wir sind aber nicht zu dem Schlusse berechtigt, daß die wirklich existirenden Dinge so beschaffen sind, wie die Phänomene, denen sie zu Grunde liegen. Vielmehr lehrt eine einfache Erwägung, daß die Phänomene weder selbst zugleich an sich existirende Dinge noch auch mehr oder weniger ähnliche Abbilder solcher sein können, daß also die ihnen zu Grunde liegenden und überhaupt die wirklich existirenden Dinge weder Farbe, Wärme und ähnliche Qualitäten, noch Bewegung, Gestalt und Ausdehnung haben, daß sie mit Einem Worte keine Körper sind, und mithin auch der Raum kein wirkliches, kein von seinem Vorgestellt-werden verschiedenes Dasein hat. Es ist nämlich eine Vernunftwahrheit, daß alles Zusammengesetzte schließlich aus einfachen untheilbaren Wesen zusammengesetzt sein muß, daß es also nichts Anderes geben kann, als einfache Wesen

und solches, was aus einfachen Wesen besteht. Ein materielles Ding kann aber weder als ein einfaches noch als ein aus einfachen zusammengesetztes Ding gedacht werden. Gäbe es einfache Elemente der Materie, so müßten dieselben entweder selbst wieder materielle Dinge oder mathematische Punkte sein, aber der Begriff eines materiellen, also ausgedehnten Dinges, welches untheilbar wäre, d. i. der Begriff des Atoms, widerspricht sich, und die mathematischen Punkte sind nichts Reelles, sondern bloße Modalitäten. Die Körperwelt ist also sammt dem Raume nur ein Phänomen, jedoch ein phaenomenon bene fundatum, ein solches, dem etwas Reales, nämlich eine Vielheit schlechthin einfacher unräumlicher Wesen, zu Grunde liegt. Unräumliche Wesen, gleichsam metaphysische Punkte, sind die wahrhaften Atome der Natur, die Elemente der Dinge. Die Einfachheit dieser Wesen, der Monaden, wie Leibniz sie nennt, hindert sie jedoch nicht, in jedem Augenblicke eine Vielheit von Bestimmtheiten oder Modifikationen in sich zu vereinigen. Und ihnen deren wirklich zuzuschreiben, nöthigt der Zusammenhang, in welchem sie stehen, denn dieser beruht auf Beziehungen zwischen ihnen, und in mannigfachen Beziehungen können sie nur durch mannigfache Modifikationen ihres Seins stehen. Man kann die vielen Modifikationen einer Monade mit den vielen Winkeln vergleichen, welche viele in einem Punkte zusammentreffende Linien bilden. Aus der Einheit jeder Monade kann man sogleich die Folgerung ziehen, daß sie nicht auf natürliche Weise, sondern, wenn sie überhaupt entstanden sind, nur durch ein Wunder, d. i. durch Schöpfung entstanden sein, und daß sie ebenso wenig auf natürliche Weise vergehen können. Denn das natürliche Entstehen ist Zusammentreten von Theilen, das natürliche Vergehen Aufgelöstwerden.

Mit der Bestimmung der Einfachheit oder Einheit in einer Vielheit von Modifikationen, die den Begriff der Monade konstituirt, verbindet Leibniz alsbald die zweite, daß jede Monade in unaufhörlicher Veränderung begriffen sei und ihre Veränderungen selbst hervorbringe, also eine ursprüngliche Thätigkeit (une activité originale) enthalte und somit ein der Thätigkeit fähiges Wesen (un être capable d'action) oder eine primitive Kraft (une force primitive), sei. Dieselbe soll sich, wie es scheint, ergeben theils daraus, daß sich nur aus ihr die Veränderlichkeit der phänomenalen Dinge erklären lasse, theils aus Erwägungen, die der weiteren Entwickelung des Begriffes der Monade vorgreifen, daß nämlich die Monaden als einfache Wesen keine Einwirkungen von außen empfangen können, und daß sie als seelenartige Wesen gedacht werden müssen. Die Veränderlichkeit der Monade hat nach Leibniz die Vielheit ihrer Bestimmtheiten zur Voraussetzung; denn, meint er, da jede natürliche Veränderung sich gradweise vollziehe, so könne sich nicht der ganze Zustand eines Dinges auf einmal ändern, sondern während Einiges sich ändere, müsse Einiges bleiben, folglich müsse es in

jedem Wesen, welches keine Theile habe, eine Mehrheit von Affektionen und Beziehungen geben, damit es sich ändern könne. Den Begriff der Kraft will Leibniz von dem des aktiven Vermögens (potentia activa seu facultas agendi), dessen sich die Scholastiker bedient haben, unterschieden wissen. Das aktive Vermögen sei nichts Anderes als die nahe, jedoch, um in Thätigkeit überzugehen, noch einer äußeren Anregung, gleichsam eines Spornes bedürfende Möglichkeit des Thätig-seins, die Kraft dagegen sei ein Mittleres zwischen der Fähigkeit und der Thätigkeit selbst und schließe ein Streben ein, so daß sie wie der gespannte Bogen ohne Hülfe, durch sich selbst, in Wirksamkeit trete, sobald nur die Hindernisse beseitigt seien. Die Kraft oder Aktivität, heißt es an einer anderen Stelle, sei ein Zustand, auf den die Thätigkeit naturgemäß folge, wenn nichts sie hindere. Es kann zu dieser zweiten Grundbestimmung des Begriffes der Monade im Sinne Leibnizens hinzugefügt werden, daß sich aus ihr von Neuem auf die bloße Phänomenalität der Körper schließen lasse. Denn wie sich ein Körper nicht als ein einfaches Wesen denken läßt, so auch nicht als ein thätiges oder eine Kraft. Leibniz redet allerdings gelegentlich so von der Materie, als gehöre zum Wesen derselben außer der Raumerfüllung die Kraft, aber er meint hiermit nichts Anderes, als daß sich nur aus der Annahme, die in uns das Phänomen der Materie hervorbringenden wirklich existirenden Dinge seien Kräfte, das Phänomen der raumerfüllenden und bewegten Materie erklären lasse. Nach dem zwölften Artikel des Discours de métaphysique, in welchem es heißt, daß, wenn es in den Körpern kein anderes Prinzip für ihre Identität gebe als Größe, Gestalt und Bewegung, kein Körper jemals länger als einen Augenblick bestehen werde, wird man ferner, ohne befürchten zu müssen, daß man etwas Fremdes in die Lehre Leibnizens hineintrage, sagen dürfen: indem eine Monade selbst ihre Veränderungen hervorbringe, bleibe sie, sich verändernd, doch dieselbe Monade; und dann kann man die beiden Grundbestimmungen des Begriffes der Monade in den Ausdruck zusammenfassen, daß jede Monade ein Eins in einer Vielheit und ein mit sich identisch Bleibendes in einem Wechsel von Modifikationen sei.

Leibniz nennt die Monaden Substanzen. Unter Substanz versteht er aber mit Aristoteles dasjenige, was nicht von einem Anderen als Prädikat ausgesagt werden, sondern in einem Urtheile (abgesehen von den identischen) nur die Bedeutung des Subjektes haben kann. Die Bezeichnung der Monaden als Substanzen bringt zu ihrem Begriffe nichts Neues hinzu; nicht wird der Begriff der Monade durch den der Substanz, sondern umgekehrt dieser durch jenen näher bestimmt. Man kann daher die Darstellung der Lehre Leibnizens von der allgemeinen Natur der Dinge mit der Definition der Substanz beginnen und dann den Nachweis folgen lassen, daß, wenn man unter Substanzen die wirklich existirenden Subjekte mit Prädikaten

oder, was dasselbe ist, die wirklich existirenden Dinge versteht, alle Substanzen Monaden, d. i. einfache und mithin unräumliche Wesen, welche eine Vielheit wechselnder Modifikationen einschließen und deren Wechsel selbst hervorbringen, oder Kräfte sind.

Vergleicht man den Gebrauch, den Leibniz von dem Worte Substanz macht, mit demjenigen Spinozas, so unterscheidet er sich von demselben nur dadurch, daß nach Spinoza etwas, um als Substanz bezeichnet werden zu dürfen, in jedem Betracht selbständig existiren (in se esse) muß, während nach Leibniz dazu nur die den Eigenschaften im Vergleich mit den Dingen, deren Eigenschaften sie sind, fehlende Selbständigkeit erforderlich ist. Während daher nach Spinoza nur das ens a se (id quod in se est) Substanz genannt werden darf, haben nach Leibniz auch die res singulares sive particulares, soweit sie wirklich existirende individuelle Dinge, also weder bloße Phänomene noch bloße Aggregate aus wirklich existirenden Individuen sind, Anspruch auf diese Benennung. Zwischen den Lehren Spinozas und Leibnizens von der Natur der wirklich existirenden individuellen Dinge, ihrem Zusammenhange und ihrem Verhältnisse zu Gott, der die Ursache ihres und seines eigenen Daseins ist, besteht freilich ein sachlicher Unterschied, zunächst der, daß jene, wenngleich auch sie den Begriff des wirklich existirenden Dinges dem des einheitlichen Individuums, dessen essentia ein conatus ist, gleichsetzt, doch in denselben die Ausdehnung aufnimmt und daher keine untheilbaren Dinge zulassen kann. Aber wenn es nach Spinoza nur Eine Substanz giebt, zu der sich alle Dinge von beschränkter Realität als Modi verhalten, indem sie durch sie und nicht durch sich selbst ihre Essenz und ihre Existenz haben, nach Leibniz dagegen jedes der unendlich vielen Individuen, die Gott ihre Essenz und ihre Existenz verdanken, eine Substanz ist, so ist dieser Unterschied bloß terminologisch.

Weiter als von Spinoza entfernt sich Leibniz durch seine Definition der Substanz von Locke. Heißt Substanz das, was nicht als Prädikat, sondern nur als Subjekt gedacht werden kann, so sind die Substanzen Dinge, die etwas sind, was Inhalt eines Vorstellens sein kann, Dinge, die eine Wesenheit haben, welche durch einen Begriff gedacht werden kann, und nicht jenes unbestimmte, unvorstellbare Etwas Lockes, welches unter Allem, was an einem Dinge dazu geeignet ist, dem Denken einen Inhalt darzubieten, verborgen sein und es tragen soll. Von einem solchen, von der Wesenheit des Dinges verschiedenen Etwas, einem Substrate, dem die Wesenheit anhaftete, will Leibniz überhaupt nichts wissen. Er ist (so scheint es wenigstens aus seinen nicht ganz klaren und bestimmten Erörterungen über diesen Punkt hervorzugehen) mit Spinoza darin einverstanden, daß zu einem Dinge nicht mehr gehöre als seine qualitative Wesenheit (essentia) und die aus derselben im Zusammenhange mit anderen Dingen folgenden

Modifikationen, also nichts, was nicht Inhalt eines Denkens zu sein sich eignete, eine Auffassung, die sich freilich nicht festhalten läßt, wenn man weiter mit Spinoza der Substanz das Attribut der Körperlichkeit oder Raumerfüllung zuschreibt, da die Materie sich nicht als eine essentia, sondern nur als ein Substrat, wie Locke es meinte, denken läßt. Auf die Annahme eines unvorstellbaren Etwas in den Dingen, bemerkt er gegen Locke, komme man, wenn man das Subjekt als etwas, was in einem Dinge noch außer seinen Attributen oder Prädikaten sei, betrachte, denn trenne man von einem Dinge alles Prädizirbare ab, um das Subjekt für sich zu haben, so brauche man sich nicht zu wundern, wenn nichts Vorstellbares übrig bleibe. Aber eben darin scheint er den Irrthum Lockes zu erblicken, daß derselbe das Subjekt für abtrennbar von seinen Prädikaten gehalten habe. Das Ding als Subjekt, wird man in seinem Sinne sagen dürfen, ist nichts Anderes als die Einheit alles dessen, was von dem Dinge prädizirt werden kann, gleichwie das Dreieck, von welchem prädizirt wird, daß es drei Seiten habe, daß die Summe seiner Winkel zwei Rechte betrage, daß der größeren Seite der größere Winkel gegenüberliege u. s. w., nichts Anderes ist als die Wesenheit, welche alle diese Prädikate in sich begreift.

Indem Leibniz das Ding, inwiefern es Subjekt seiner Prädikate ist, nicht einem an sich qualitätslosen Substrate oder Stoffe, sondern der Wesenheit, die den Inhalt des Begriffes des Dinges bildet, gleichsetzt, geht er noch mit Aristoteles zusammen, dem er sich in der Definition des Substanzbegriffes angeschlossen hatte. Mit den substantiellen Formen des Aristoteles haben seine Monaden auch das gemeinsam, daß sie thätige Wesen, Kräfte, welche Wirkungen hervorbringen, so lange sie nicht gehindert werden, sind. Aber die substantiellen Formen des Aristoteles sind allgemeine Wesenheiten, Inhalte von Gattungsbegriffen, die Monaden ganz bestimmte Individuen; und die substantiellen Formen bedürfen der Verbindung mit einem an sich qualitätslosen Stoffe, dem Lockeschen Etwas, in dessen Gestaltung ihre Wirksamkeit besteht, während die Monaden nicht bloß selbst nicht stofflich, sondern auch nicht in einen Stoff eingesenkt sind und nur in sich selbst Wirkungen hervorbringen. Leibniz äußert sich selbst über das Verhältniß seiner Monadenlehre zur aristotelischen Metaphysik folgendermaßen. Er sei, erzählt er in dem Système nouveau, den Scholastikern, in deren Gebiet er in seiner Jugend ziemlich weit vorgedrungen sei, durch die neueren Schriftsteller entfremdet worden. Er sei durch die schöne Weise der letzteren, die Natur mechanisch zu erklären, entzückt worden und habe nun mit Recht die Methode derjenigen verachtet, die nur unverständliche Formen und Vermögen anwändten. Nachdem er sich vom Joche des Aristoteles befreit habe, habe er sich anfangs auf die Atome und das Leere geworfen, denn das fülle am besten die Einbildungskraft; aber nachdem er davon nach vielem Nachdenken

zurückgekommen sei, habe er eingesehen, daß es unmöglich sei, in der Materie die Prinzipien einer wahren Einheit zu finden, indem dieselbe nur eine Sammlung oder ein Haufe von Theilen ins Unendliche sei, sowie daß man in der Naturerklärung nicht mit der Annahme einer ausgedehnten Masse auskommen könne, sondern des metaphysischen Begriffes der Kraft bedürfe. Und so habe er sich gezwungen gesehen, auf die so verschrieenen substantiellen Formen, die Aristoteles Entelechien genannt habe, zurückzukommen und dieselben zu rehabilitiren, jedoch auf eine Weise, die sie begreiflich mache. „Die Formen der Alten oder die Entelechien, sagt er in einem Briefe, sind nichts Anderes als Kräfte, und so glaube ich die Philosophie der Alten oder der Schule rehabilitirt zu haben, ohne den neuen Entdeckungen noch auch den mechanischen Erklärungen Abbruch zu thun, da die Mechaniker selbst des Begriffes der Kraft nicht entbehren können." „Man könnte, heißt es in der Monadologie, alle einfachen Substanzen oder geschaffenen Monaden Entelechien nennen, denn sie haben in sich eine gewisse Vollendung (ἔχουσι τὸ ἐντελές), es ist eine gewisse Hinlänglichkeit (αὐτάρκεια), welche sie zu Quellen ihrer inneren Thätigkeit und so zu sagen unkörperlichen Automaten macht."

Die Erklärung, daß die Monaden einfache Wesen seien, welche eine Vielheit von Modifikationen einschließen und selbst die Veränderungen hervorbringen, die in ihnen vorgehen, kann offenbar nicht genügen. Dieselbe bestimmt nur, so zu sagen, die Form der Monaden, für die nun der ihr angemessene Inhalt, nämlich die Natur oder Beschaffenheit, welche ein Ding haben muß, um der Forderung zu genügen, daß es ein einfaches Wesen und eine primitive Kraft sei, noch gesucht werden muß. In Beziehung auf diesen Inhalt kann ihr unmittelbar nur die negative Angabe entnommen werden, daß die Monaden keine Körper sind. Die Möglichkeit nun, den Begriff der Monade durch die Angabe jener allgemeinen Natur der Monaden oder des ihnen gemeinsamen Attributes zu ergänzen, ist uns nach Leibniz dadurch gegeben, daß wir uns im Selbstbewußtsein unmittelbar als Substanzen, d. i. als Wesen, die wirklich Subjekte mit Prädikaten sind, erfassen, daß es also Eine Monade giebt, die uns unmittelbar bekannt ist: unser Ich. In ihrer allgemeinsten Natur nämlich müssen alle wirklichen Dinge übereinstimmen. „Die Arten und Stufen zwar der Vollkommenheit in den Dingen, heißt es in den Neuen Versuchen, sind von unendlicher Mannigfaltigkeit, aber die Grundlage ist in allen dieselbe; dies ist einer der ersten Grundsätze bei mir und beherrscht meine ganze Philosophie." Wir müssen also alle Monaden durch eine Nachahmung des Begriffes, den wir von den Seelen haben (à l'imitation de la notion, que nous avons des âmes) denken. Alle Monaden, die nicht Seelen sind, sind doch seelenartige Wesen. Die seelische oder seelenartige Natur

aber besteht in zwei untrennbar zusammengehörenden Verhaltungsweisen, dem Vorstellen, welches auf seiner niedrigsten Stufe noch nicht einmal Empfinden ist, da zu diesem Gedächtniß gehört, es aber auch ein Vorstellen ohne Gedächtniß giebt, und dem Begehren oder dem Streben, von einer Vorstellung zu einer anderen überzugehen (der perception, welche, wenn sie mit Gedächtniß verbunden ist, sentiment heißt, und der appétition, welche tendance d'une perception à l'autre ist). Jede Monade ist demnach ein vorstellendes und begehrendes Wesen (quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit). Zwischen den beiden zuerst aufgestellten Bestimmungen zum Begriffe der Monade und den nunmehr gefundenen besteht die Beziehung, daß eine Monade eine Einheit in einer Vielheit von Modifikationen durch ihr Vorstellen und ein Wesen, welches die in ihm vorgehenden Veränderungen selbst hervorbringt, oder eine Kraft durch ihr Begehren ist. In der Monadologie sowie in den Prinzipien der Natur und der Gnade identifizirt Leibniz sofort das Eins-sein in der Vielheit mit dem Vorstellen und die den Wechsel der Modifikationen hervorbringende Thätigkeit mit dem Begehren, ohne erst das substantielle Sein überhaupt dem seelischen gleichzusetzen und in dem letzteren Vorstellen und Begehren zu unterscheiden. Der vorübergehende Zustand des Umfaßt-seins und Dargestellt-seins einer Vielheit in einer Einheit oder in der einfachen Substanz, erklärt er, ist nichts Anderes, als was man Vorstellung nennt; die Thätigkeit des inneren Prinzips, welches die Veränderung oder den Uebergang von einer Vorstellung zu einer anderen bewirkt, kann Begehrung genannt werden.

Sind alle Monaden, auch diejenigen, deren Zusammenhang uns als Materie erscheint, nach Leibniz vorstellende Wesen, so meint er doch nicht, daß sie sämmtlich Vorstellungen von der Art derer haben, welche allein bisher in der Philosophie beachtet worden seien. Es wurde schon erwähnt, daß es nach seiner Ansicht Vorstellungen giebt, deren sich das vorstellende Subjekt schon im nächsten Augenblicke nicht mehr erinnert. Es sind dies solche, die zu schwach, zu zahlreich und zu wenig auffallend sind, als daß sie sich bemerklich zu machen und die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen vermöchten. Leibniz nennt diese sich der Aufmerksamkeit und dem Gedächtnisse entziehenden Vorstellungen unbewußte, ohne sich darüber zu erklären, ob er damit sagen will, daß das Wesen, in welchem sie auftreten, von ihnen in keiner Weise eine Kunde habe, nicht einmal eine sich auf den jedesmaligen gegenwärtigen Augenblick beschränkende, daß sie also für dieses Wesen so wenig daseien wie für einen leblosen Körper das, was in ihm vorgeht, oder ob er nur meine, daß sich der Vorstellende ihnen nicht weiter zuwende, als erforderlich sei, damit sie in jedem Augenblicke ihres Daseins überhaupt für ihn selbst daseien. Solcher unbewußten Vorstellungen, führt er weiter

aus, giebt es, wie wir zwar nicht direkt beobachten können, aber aus vielen Anzeichen schließen müssen, auch in den Menschenseelen, und zwar zu jeder Zeit eine unendliche Menge. Werden wir z. B. auf ein Geräusch aufmerksam gemacht, so hörten wir dasselbe vorher schon auf unbewußte Weise. Die Bewegungen einer Mühle oder eines Wasserfalles nimmt der an sie Gewöhnte in der Regel ohne Bewußtsein wahr. Alle bewußten Wahrnehmungen setzen sich aus unbewußten zusammen; so ist in dem bewußten Hören der Brandung das unbewußte der von den einzelnen Wellen hervorgebrachten Laute, die für sich zu schwach sind, um sich bemerklich zu machen, enthalten, in dem bewußten Sehen einer durch Mischung von Blau und Gelb erzeugten grünen Farbe das unbewußte Sehen des Blauen und des Gelben. Sogar die Circulation unseres Blutes und die Bewegungen unserer Eingeweide nehmen wir, ohne es zu wissen, wahr, und wenn wir traumlos schlafen oder durch eine Erschütterung betäubt worden sind, haben wir doch eine unendliche Menge von kleinen verworrenen Vorstellungen. Ja noch mehr: in jeder Seele und überhaupt in jeder Monade finden sich Spuren von Allem, was je in ihr geschehen ist, sowie von Allem, was infolge ihres gegenwärtigen Zustandes in ihr geschehen wird, in der Gestalt unbewußter Vorstellungen. Nur an diese unbewußten Vorstellungen nun darf man denken, wenn Leibniz lehrt, daß alle Monaden vorstellende Wesen seien. „Man muß, sagt er, zwischen Perzeption und Apperzeption oder Bewußtsein unterscheiden. Es war ein großer Fehler der Cartesianer, daß sie die Vorstellungen, die sich einem nicht merkbar machen, für nichts gerechnet haben. Die Folge davon war, daß sie glaubten, nur die Geister seien Monaden, Thierseelen oder andere Entelechien gebe es nicht, und daß sie mit dem gemeinen Manne den Zustand langer Betäubung mit eigentlichem Tode verwechselten."

Nachdem die allgemeine Natur der Monaden als für sich abgesondert von einander bestehender Wesen festgestellt ist, fragt es sich, wie dieselben unter einander zusammenhängen. Die nächste Antwort ist eine Verneinung. Es ist unmöglich, daß eine wirkliche Substanz auf eine andere einen reellen Einfluß ausüben oder irgend etwas von außen in sich aufnehmen könnte. Die Monaden haben keine Fenster, durch welche etwas in sie hineinkommen oder aus ihnen heraustreten könnte. Ein transeuntes Wirken einer Monade würde ganz unbegreiflich sein; und von außen her verändert zu werden, macht ihr ihre Einfachheit unmöglich, denn von außen her bewirkte Veränderungen lassen sich nur als solche der Beziehungen, in denen die Theile eines zusammengesetzten Dinges zu einander stehen, denken. Ihre Zustände auf äußere Einwirkungen zurückführen, hieße sie für körperlich halten, als ob sie Tafeln oder Stücke Wachs wären. Alle Wirkungen, die eine Monade durch ihre Thätigkeit, d. i. ihr Streben oder Begehren hervorbringt, liegen

in ihr selbst; sie bestehen lediglich in der Veränderung ihrer Vorstellungen; und umgekehrt liegt die Ursache alles dessen, was in einer Monade geschieht, d. i. aller Veränderungen ihres Vorstellens, ganz und gar in ihr selbst. Jeder Monade erwächst Alles aus ihrem eigenen Boden durch ihre ursprüngliche Thätigkeit, infolge ihrer eigenen Gesetze, wie wenn die anderen gar nicht da wären. Jede ist eine Welt für sich, ein Mikrokosmus.

Aus der Art, wie die Erscheinungen, die wir wahrnehmen, und die Veränderungen derselben unter einander zusammenhängen, insbesondere aus der Uebereinstimmung zwischen den leiblichen und den seelischen Vorgängen muß man indessen schließen, daß die Monaden, wenn sie auch nicht wirklich auf einander wirken, doch sich so verhalten, als ob sie es thäten. Es muß, bestimmter, angenommen werden, daß jede Monade in jedem Augenblicke solche Vorstellungen hat, als ob ihr dieselben aus Einwirkungen, die sie von der Gesammtheit der übrigen erführe, entständen. Jede Monade ist so gleichsam ein lebendiger Spiegel des Universums, und zwar spiegelt sich in jeder das Universum auf eine ihr eigenthümliche, der Stellung, die sie in demselben einnimmt, entsprechende Weise ab. „Wie eine Stadt, wenn sie von verschiedenen Seiten betrachtet wird, verschieden erscheint und gleichsam perspektivisch vervielfältigt ist, ebenso geschieht es, daß es wegen der unendlichen Menge der einfachen Substanzen gewissermaßen ebenso viele verschiedene Universa giebt, die jedoch nur den verschiedenen Gesichtspunkten der Monaden entsprechende perspektivische Darstellungen eines einzigen sind.“ Diese Uebereinstimmung der Monaden in ihrem Vorstellen nun kann nicht zufällig sein. Und da sie nicht von den Monaden selbst hervorgebracht wird, so muß sie das Werk eines Wesens sein, von welchem alle Monaden abhängig sind, das Werk Gottes. Sie kann nur begriffen werden als eine von Gott präſtabilirte Harmonie. So ergiebt sich aus der Untersuchung, wie die an sich seienden Dinge gedacht werden müssen, welche den Erscheinungen, die wir wahrnehmen, zu Grunde liegen, ein neuer Beweis für das Dasein Gottes (vergl. oben S. 407).

In der näheren Bestimmung des Begriffes der präſtabilirten Harmonie darf man nicht den Occasionalisten folgen, welche (wie wenigstens Leibniz meint) die Uebereinstimmung der Seele und des Leibes daraus erklärten, daß Gott beständig in den Lauf der leiblichen und der seelischen Vorgänge eingreife. Denn in dieser Weise gleichsam das, was man den deus ex machina nennt, herbeirufen, heißt nicht eine Erklärung geben, sondern zu einem Wunder seine Zuflucht nehmen. Man muß vielmehr annehmen, daß die Zusammenstimmung der Monaden eine nothwendige Folge der Art ist, wie Gott ursprünglich und ein für allemal die Natur und Beschaffenheit einer jeden Monade, durch welche die ganze Reihe ihrer Veränderungen bis ins Kleinste bestimmt ist, denjenigen der übrigen angepaßt hat. Die Monaden

können demnach mit Automaten verglichen werden, denen der ganze Ablauf ihrer Bewegungen durch ihre innere Einrichtung vorgeschrieben ist.

In der allgemeinen prästabilirten Harmonie der Monaden ist auch die Uebereinstimmung zwischen Leib und Seele befaßt, denn der Leib ist, wie jedes Stück Materie, eine Erscheinung, der eine Vielheit von Monaden zu Grunde liegt, und die Seele ist selbst eine Monade und zwar eine solche höheren Ranges, welche die Bedeutung einer Centralmonade innerhalb des den Leib bildenden Monadenaggregates hat. Leibniz erläutert den Unterschied der Lehre von der prästabilirten Harmonie des Leibes und der Seele von der gewöhnlichen Auffassung, nach welcher der Leib und die Seele aufeinander einwirken, einerseits und dem Occasionalismus andererseits mittelst des von Geulinx stammenden Vergleiches des Verhältnisses von Leib und Seele mit demjenigen zweier gleichgehenden Uhren. Daß nämlich zwei Uhren immer dieselbe Stunde zeigen, ist auf dreifache Weise möglich, erstens dadurch, daß der Mechanismus der einen unmittelbar mit demjenigen der anderen in Verbindung steht, zweitens dadurch, daß ein geschickter Arbeiter sie überwacht und fortwährend die eine nach der anderen berichtigt, drittens dadurch, daß sie so kunstvoll und genau gearbeitet sind, daß sie, sich selbst überlassen, immer gleich gestellt bleiben. Dem ersten Falle entspricht das Verhältniß von Leib und Seele nach der gewöhnlichen Ansicht, dem zweiten nach dem Occasionalismus, dem dritten nach der Lehre von der prästabilirten Harmonie.

Kann keine Monade mit ihrer Thätigkeit über sich hinausgehen und in eine andere eingreifen, so besteht nach der Lehre von der prästabilirten Harmonie doch ein gewisses Abhängigkeitsverhältniß unter den Monaden; dieselben üben, mit anderen Worten, zwar keinen reellen oder physischen, wohl aber einen ideellen Einfluß auf einander aus. Denn wenn Gott jeder Monade eine solche bestimmte eigenthümliche Natur gegeben hat, daß die daraus hervorgehende Reihe ihrer inneren Veränderungen mit den Veränderungsreihen aller anderen Monaden in der angegebenen Weise übereinstimmt, so hat er bei der Einrichtung einer jeden auf alle anderen und bei der Einrichtung aller anderen auf sie Rücksicht genommen. Hat Gott aber einer Monade B ihre bestimmte eigenthümliche Natur mit Rücksicht auf diejenige einer anderen A gegeben, so enthält A den Grund für eine Seite der Beschaffenheit von B und für Alles, was in B zufolge dieser Seite ihrer Beschaffenheit geschieht. So liegen in jeder Monade Gründe für das, was in allen anderen, und in allen anderen Gründe für das, was in ihr vorgeht. Hiernach sind auch in jeder Monade Thätigkeit und Leiden zu unterscheiden; denn sofern ein Ding den Grund für etwas enthält, was in einem anderen geschieht, verhält es sich aktiv, und sofern der Grund von etwas, was in ihm geschieht, in einem anderen liegt, verhält

es sich passiv. Dieser Unterschied fällt, wie auch Spinoza lehrte, mit demjenigen von Vollkommenheit oder Realität und Unvollkommenheit oder Beschränktheit zusammen. Die Vollkommenheit einer Monade aber ist, wie wiederum auch Spinoza von den einheitlichen Individuen, sofern dieselben denkende Wesen sind, lehrte, gleichbedeutend mit der Klarheit und Bestimmtheit, die Unvollkommenheit mit der Verworrenheit ihrer Vorstellungen. Man kann also auch sagen, daß eine Monade sich aktiv verhält, soweit sie klare und bestimmte, passiv, soweit sie verworrene Vorstellungen habe. Wendet man diese Bestimmungen insbesondere auf das Verhältniß von Leib und Seele an, so ergiebt sich, daß, wie die Theodicee sagt, Gott insoweit, als die Seele vollkommen ist und bestimmte Vorstellungen hat, den Körper ihr, dagegen insoweit, als die Vorstellungen der Seele verworren sind, sie dem Körper angepaßt hat, und daß zufolge des ersten Verhältnisses der Körper getrieben wird, die Befehle der Seele auszuführen, und zufolge des anderen die Seele den Einfluß der Leidenschaften erfährt, die ihr aus ihren sinnlichen Vorstellungen entstehen.

Gegen die Lehre von der prästabilirten Harmonie wurde bald nach ihrer Veröffentlichung der Einwand erhoben, daß, wenn die Seele keine Einwirkungen von außen empfange, sondern Gott Alles in ihr hervorbringe, die Annahme von Außendingen überflüssig sei. „Die Antwort," erwiderte Leibniz, „ist leicht, Gott hat gewollt, daß es eher mehr als weniger Substanzen gebe, und er hat es für gut befunden, daß den Modifikationen der Seele etwas außer ihr entspreche. Es giebt keine überflüssigen Substanzen, sie dienen alle dem Plane Gottes." Diese Bemerkung kann freilich den Widerspruch zwischen dem die Monadenlehre begründenden Schlusse, daß der festgeordnete Zusammenhang unserer Wahrnehmungen nur durch einen entsprechenden Zusammenhang an sich existirender Dinge hervorgebracht sein könne, und der Leugnung äußerer Einwirkungen nicht beseitigen, sie deutet aber auf einen anderen Beweis für das Dasein von Dingen außer dem eigenen Ich hin, von welchem weiter unten die Rede sein wird.

3. Die Monaden in ihrer Mannigfaltigkeit und in ihrer Beziehung zum Phänomen der Materie.

In der Wiedergabe der Lehren, welche sich auf die Verschiedenheit der Monaden beziehen, ist diejenige voranzustellen, der Leibniz den Namen des Prinzips der Identität des Ununterscheidbaren (principium identitatis indiscernibilium) gegeben hat. Es ist der schon von Spinoza bewiesene Satz, daß es nicht zwei Substanzen von derselben Natur geben kann. Es kann, sagt Leibniz, nicht zwei völlig gleiche Monaden geben, und zwar unter-

scheidet sich jede von allen anderen innerlich, nicht bloß durch die Beziehungen, in denen sie steht; denn zwei ununterscheidbare Dinge setzen, heißt, das nämliche Ding unter zwei verschiedenen Namen setzen, und alle äußeren Unterschiede haben innere zur Voraussetzung.

Kann nach dem Prinzipe der Identität des Ununterscheidbaren keine Monade in zwei Exemplaren existiren, so kann andererseits das Dasein in Einem Exemplare keiner fehlen, die an sich möglich ist und mit den wirklich existirenden zusammen bestehen kann, die, nach Leibnizens Ausdruck, nicht bloß possibel, sondern auch mit den wirklich existirenden kompossibel ist, für die sich also so zu sagen ein Platz in der Welt findet. Es giebt, mit anderen Worten, keine Lücke in der Welt der Monaden, kein vacuum formarum. Leibniz bezeichnet diesen Satz als das Gesetz der Kontinuität (loi de la continuité, principium continuitatis), genauer als einen Theil des Gesetzes der Kontinuität, nach welchem überhaupt Alles in der Natur einen stufenweisen Fortgang, ohne Sprung, nimmt, und welches auch in der Erforschung mathematischer Beziehungen und physikalischer Gesetze eine eigenthümliche Anwendung findet. Die Begründung dieses Satzes liegt in Erwägungen, die erst im nächsten Abschnitte ihre Stelle finden können.

Die Verschiedenheit der Monaden kann nur in ihren Vorstellungen bestehen. Hier ergiebt sich jedoch eine Schwierigkeit, die Leibniz nicht bemerkt zu haben scheint. Da nämlich die Vorstellungen jeder Monade ein eigenthümliches Spiegelbild oder eine eigenthümliche perspektivische Ansicht des Universums bilden sollen, so hat die auf den Vorstellungen beruhende Verschiedenheit der Monaden ihren Grund in derjenigen der Gesichtspunkte, von denen aus sie das Universum betrachten, oder der Stellen, die sie im Universum einnehmen, und hieraus folgt, daß sie sich nur durch die Beziehungen unterscheiden, in denen sie zu einander stehen, also nicht innerlich, wie es das Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren verlangt. Nach diesem Prinzipe müßte die auf ihren Vorstellungen beruhende Eigenthümlichkeit jeder Monade ihr die Stelle bestimmen, die sie im Universum einzunehmen habe, aber die Möglichkeit jener inneren Eigenthümlichkeit weiß Leibniz wieder nur aus dieser äußeren zu erklären.

Die Verschiedenheit, die zwischen zwei Monaden hinsichtlich ihrer Vorstellungen besteht, kann die Bedeutung einer solchen des Grades der Vollkommenheit oder Realität haben. Ein Unterschied dieser Art besteht zwischen der Seele und den den Leib bildenden Monaden. Die Seele ist im Vergleich mit den letzteren ein Wesen höheren Ranges, sie ist gleichsam die Centralmonade, welche das Ganze des Leibes beherrscht. In dieser Weise sind aber nach Leibnizens Ansicht nicht bloß die eigentlichen Seelen, sondern alle Monaden ohne Ausnahme mit einem Monadenkomplexe verbunden. Zu der jeder Monade eigenen seelenartigen Natur gehört nicht

bloß, daß sie ein vorstellendes und begehrendes Wesen, sondern auch, daß sie Centralmonade in einem Komplexe von Monaden ist. Es giebt keine geschaffene Monade, die, wie niedrig auch die Stufe sein mag, auf der sie steht, nicht mit einer Vielheit auf einer noch niedrigeren Stufe stehenden in analoger Weise wie die Seele mit dem Leibe verbunden wäre. Von allen Wesen (hier trifft Leibniz wieder mit Aristoteles zusammen) hat nur Gott keinen Leib. Von jeder Monade führt hiernach eine Stufenreihe abwärts, die kein Ende hat. Jeder Leib ist wieder aus beseelten Leibern zusammengesetzt, von deren jedem wieder dasselbe gilt und so fort ins Unendliche. Nach aufwärts dagegen wird sich Leibniz alle diese Stufenreihen als endlich gedacht haben. Wenigstens von den Seelen der Thiere und der Menschen hat er ohne Zweifel nicht geglaubt, daß sie wiederum Zusammensetzungen bilden, die von Centralmonaden beherrscht werden. Näher glaubt Leibniz annehmen zu müssen, daß keine Monade auch nur zeitweilig ohne Leib existiren könne. Jeder Leib ist zwar in einem beständigen Flusse begriffen, ununterbrochen treten Theile aus und andere ein, er wächst und nimmt ab, aber bei allen diesen Umwandlungen verliert eine Monade ihren Leib niemals vollständig. Auch ein plötzlicher Umtausch eines Leibes gegen einen anderen ist unmöglich. Es giebt, mit anderen Worten, keine Seelenwanderung, sondern nur allmälige Verwandlung des Leibes, z. B. einer Raupe in einen Schmetterling, keine Metempsychose, sondern nur Metamorphose. Was wir Zeugung nennen, ist nicht Stiftung eines ganz neuen Leibes, sondern nur der Beginn eines Entwickelns und Wachsens; was wir Tod nennen, ist nicht völliger Zerfall, sondern nur ein Sich-einwickeln und Abnehmen. Im Samen der größeren Thiere giebt es kleine Thiere, die sich bei der Empfängniß eine neue Bekleidung aneignen, mittelst derselben sich nähren und wachsen, auf einen größeren Schauplatz übergehen und so die Fortpflanzung des größeren Thieres ausmachen. Dies gilt auch von der Fortpflanzung des Menschen; die Seele jedes Menschen lebte vor seiner Erzeugung als Seele eines Samenthierchens. Beim Tode des größeren Thieres wirft dessen Seele die Maske oder Puppenhülle ab und kehrt auf einen feineren Schauplatz zurück. So giebt es keine völlige Neubildung und keinen völligen Untergang eines Leibes. Es giebt nur Einwickelung, Entwickelung, Einkleidung, Auskleidung, Umwandlung. Erzeugung und Tod unterscheiden sich von dem Stoffwechsel durch Ernährung nur dadurch, daß hier die Umwandlung in kleinen Theilen vor sich geht, dort mit einem Male in großen.

Nach dem Grade der Vollkommenheit ihres inneren Lebens kann man drei Hauptklassen von Monaden unterscheiden: Monaden im engeren Sinne des Wortes oder ganz nackte Monaden (monades toutes nues, substantiae,

quae nudo monadis nomine contentae sunt), Seelen im engeren Sinne des Wortes und Geister. Die ganz nackten Monaden (die jedoch nach dem eben Bemerkten ebenfalls noch mit einem Leibe versehen sind) haben nur solche Vorstellungen, in denen es nichts Bestimmtes und sich Hervorhebendes (rien de distingué et pour ainsi dire du relevé) giebt (vergleiche oben S. 415). Die Seelen im engeren Sinne des Wortes sind eine vornehmere Art (species nobilior) von Monaden. In ihren Vorstellungen giebt es Bestimmtes, Reliefartiges in dem Maße, daß es, indem es längere Zeit ein gewisses Echo zurückläßt, welches sich gelegentlich hören läßt, von Gedächtniß und Aufmerksamkeit begleitet ist. Solche Vorstellungen heißen Empfindungen. Erst die Seelen haben also eine vita sensitiva, die ganz nackten Monaden nur eine in den Thätigkeiten bewußtlosen Vorstellens und Strebens bestehende vita. Die Geister endlich sind wieder eine vornehmere Art von Seelen. In ihnen kommt zur Sinnlichkeit die Vernunft, d. i. das Vermögen, aus Gründen zu erkennen, oder, allgemeiner, das Vermögen, die nothwendigen und ewigen Wahrheiten, zu denen der Satz vom Grunde gehört, zu erkennen, welches Vermögen identisch ist mit dem, sich auf das eigene Ich zu besinnen und so die angeborenen Ideen, welche die Grundlage der nothwendigen und ewigen Wahrheiten bilden, zu finden. Diese Unterschiede zwischen den Monaden sind bedingt durch solche zwischen ihren Leibern. Die Seele nämlich verdankt die Bestimmtheit ihrer Vorstellungen dem Umstande, daß die Organe ihres Leibes die Einwirkungen, die sie erfahren haben, sammeln, wie dies am deutlichsten beim Auge sich zu erkennen giebt, aber auch bei den übrigen bekannten und unbekannten Sinnen stattfindet. Giebt es noch über dem Menschen stehende Wesen, Genien, wie dies wahrscheinlich ist, so wird deren Leib den menschlichen an Feinheit sowie an Brauchbarkeit zum Handeln übertreffen. Vielleicht können die Genien ihren Leib nach Belieben ändern.

Die Unterschiede zwischen den ganz nackten Monaden und den Seelen, den Seelen und den Geistern dürfen jedoch nicht als scharfe Gegensätze gefaßt werden. Diese Bedeutung muß ihnen in dreifacher Hinsicht abgesprochen werden.

Erstens sind die drei Reiche der Monaden nicht durch scharfe Grenzen von einander geschieden, sondern gehen allmälig in einander über. So ist es wahrscheinlich, daß die Pflanzen Seelen haben, und daß diese Seelen einen Uebergang bilden zwischen den ganz nackten Monaden und den Thierseelen; und vielleicht giebt es wieder Mittelwesen zwischen den Pflanzen und den Thieren. Auf einem anderen Weltkörper mag es auch mittlere Arten zwischen Thier und Mensch geben. Und der Mensch selbst ist ein Mittelwesen, wenn die Annahme von Genien begründet ist. Die metaphysische Nothwendigkeit, daß kein possibeles und kompossibeles Wesen in

der wirklichen Welt fehle, giebt uns das Recht, überall, wo wir zwei Arten beseelter Wesen antreffen, die in ihren Lebensstufen sich merklich von einander unterscheiden, eine mittlere Art anzunehmen.

Zweitens verhalten sich die Monaden der höheren Stufe in einem Theile ihrer Vorstellungen, und zeitweilig sogar ganz, wie die der niedrigeren. Vorstellungen, wie sie das ganze Leben der nackten Monaden ausmachen, also solche, die, indem sie nicht von Aufmerksamkeit und Gedächtniß begleitet werden, noch unter den sinnlichen Empfindungen stehen, kommen auch in den Seelen und Geistern vor, und in den Zuständen der Ohnmacht, des tiefen, traumlosen Schlafes, der Betäubung, sind die Geister ganz auf solche unmerkbaren Vorstellungen beschränkt (vergleiche oben S. 415 f.), so daß sie sich dann von den einfachen Monaden nur durch ihre Fähigkeit, sich wieder zu deutlichen Vorstellungen zu erheben, unterscheiden. Desgleichen tritt in den Geistern vielfach an die Stelle der ihnen eigenthümlichen Verknüpfung der Vorstellungen nach dem Verhältnisse von Grund und Folge durch die Vernunft diejenige, deren auch die Seelen fähig sind. In den Thieren nämlich, deren Centralmonade nur eine Seele ist, giebt es eine Verknüpfung der Vorstellungen, die einige Aehnlichkeit mit der von der Vernunft ausgehenden hat, so zu sagen ein Schatten derselben ist, eine Verknüpfung durch die Phantasie und das Gedächtniß. Wenn ein Ereigniß eintritt, welches einem früher erlebten ähnlich ist, so erwarten sie ein weiteres Ereigniß von der Art, wie es auf das früher erlebte folgte. Zeigt man z. B. den Hunden den Stock, so erinnern sie sich des Schmerzes, den ihnen derselbe früher verursacht hat, und laufen davon. Die Menschen nun sind ebenfalls so zu sagen in drei Vierteln ihrer Handlungen Empiriker und machen es wie die Thiere. Man erwartet z. B., daß es morgen wieder Tag sein werde, deswegen, weil man es immer so erfahren hat; nur der Astronom sieht es durch die Vernunft vorher.

Drittens scheint es Leibniz für möglich gehalten zu haben nicht nur, daß eine Monade zeitweilig auf eine niedrigere Lebensstufe herabsinke, indem sie bloß die Bethätigung ihrer höheren Natur unterbreche, diese selbst ihr aber in der Weise einer gehemmten Kraft bewahrt bleibe, wie dies bei uns selbst der Fall ist, wenn wir einschlafen oder in Ohnmacht fallen, sondern auch, daß eine Monade eine ihr ganzes Wesen ergreifende dauernde Steigerung oder Herabsetzung, eine Veränderung nicht bloß in den Hemmungen ihrer Kraft, sondern in ihrer Kraft selbst erfahre, daß also eine Monade aus einer höheren Klasse in eine niedrigere und umgekehrt aus einer niedrigeren in eine höhere übertrete. Jedenfalls hat er eine Fortbildung bloßer Seelen zu vernünftigen Geistern angenommen. Die Seele jedes Menschen soll ja vor seiner Zeugung Seele eines Samenthierchens gewesen sein, und von den Seelen der menschlichen Samenthierchen sagt er ausdrücklich, daß sie

nicht vernunftbegabt seien, sondern es erst werden, wenn die Empfängniß sie zur menschlichen Natur bestimme. —

Schließen sich an die allgemeine Lehre von der Natur der Monaden und der Art ihres Zusammenhanges auf der einen Seite Erörterungen über die Mannigfaltigkeit der Monaden, so auf der anderen solche über die Beziehungen zwischen der (wie Leibniz sie gelegentlich nennt) intelligibelen Welt der Monaden und dem sinnlichen Phänomen der Materie.

Einer näheren Bestimmung bedarf die allgemeine Beziehung, daß jedes Stück Materie ein Phänomen ist, dem ein Aggregat von Monaden zu Grunde liegt, vor Allem in Hinsicht auf den Gegensatz zwischen der Einfachheit der Monaden und der Theilbarkeit auch der kleinsten Körper. Offenbar muß jedem Stückchen Materie, wie klein es auch sei, noch eine Vielheit von Monaden zu Grunde liegen, denn das, was zusammengesetzten Phänomenen zu Grunde liegt, muß selbst zusammengesetzt sein. Es ließe sich nun denken, daß eine gewisse endliche Anzahl von Monaden einerseits erforderlich, andererseits ausreichend sei, das Phänomen eines Stückchens Materie hervorzubringen, und daß mithin die Theilung jedes Körpers zuletzt auf Theilchen führen müsse, die zwar wiederum theilbar seien, deren Theilung aber mit der Aufhebung ihrer Körperlichkeit gleichbedeutend sein würde, indem ihren Theilen nicht mehr so viel Monaden zu Grunde lägen, als erforderlich wären, das Phänomen eines materiellen Dinges hervorzubringen. Leibniz hat sich für eine andere Auffassung entschieden. Jedes Stück Materie, meint er, kann man ins Unendliche theilen, und seiner ins Unendliche fortsetzbaren Theilung entspricht genau eine ins Unendliche fortsetzbare Theilung des ihm zu Grunde liegenden Monadenaggregates, welches mithin, da die Theilung nicht in die einzelnen Monaden eindringen kann, aus unendlich vielen Monaden bestehen muß. Da nun, schließt er weiter, ein aus unendlich vielen Monaden bestehendes Aggregat nicht bloß ins Unendliche theilbar, sondern wirklich getheilt ist, sofern nämlich die einzelnen Monaden, welchen die in Gedanken vorgenommene Theilung immer näher kommen würde, ohne sie je zu erreichen, gesondert existiren, so muß dies auch von jedem Stücke Materie gelten. Die wirklich von einander gesonderten Theile der Materie sollen aber nicht durch leere Zwischenräume von einander getrennt sein — ein vacuum im Raume gilt ihm für ebenso unmöglich wie ein solches in der intelligibelen Welt —, sondern sich (wie auch Spinoza gelehrt hatte) durch die Verschiedenheit ihrer Bewegungszustände gegeneinander abgrenzen.

Die Annahme einer der unendlichen Theilbarkeit jedes Stückes Materie genau entsprechenden unendlichen Theilbarkeit jedes Monadenaggregates, durch welches das Phänomen eines Stückes Materie hervorgebracht werde, widerspricht offenbar der Erwägung, mit der die Monadenlehre begründet wurde,

daß nämlich in der ins Unendliche theilbaren Materie wirkliche Einheiten nicht gefunden werden können, und daß dieselbe darum nur ein Phänomen sein könne. Man könnte diesen Einwurf durch die Bemerkung zu entkräften suchen, es bestehe doch zwischen der unendlichen Theilbarkeit eines Körpers und demjenigen des ihm zu Grunde liegenden Monadenaggregates ein Unterschied, indem in dem Monadenaggregate einfache Elemente enthalten seien, wenn auch keine Theilung bis zu denselben vordringen könne, in der Materie dagegen nicht. Allein der Gedanke, daß ein ins Unendliche Theilbares aus untheilbaren Elementen bestehe, enthält einen Widerspruch; denn daß man ins Unendliche fortfahren könne, zu theilen, ohne auf untheilbare Elemente zu stoßen, heißt gar nichts Anderes, als daß solche Elemente gar nicht vorhanden seien, gleichwie der Satz, daß der Punkt, in welchem die Hyperbel und ihre Asymptote zusammentreffen, unendlich weit vom Mittelpunkt entfernt sei, gleichbedeutend ist mit dem anderen, daß es einen solchen Punkt gar nicht gebe. Man kann sich hierfür auf Leibniz selbst berufen. Es gebe, erklärt derselbe, kein unendlich Großes im eigentlichen Sinne des Wortes, obwohl man sagen könne, daß, wie groß auch immer ein Raum sei, es immer einen noch größeren gebe, und daß ebenso jede Zeitgröße und jede Zahl durch eine andere übertroffen werde; daher finde sich das wahrhaft Unendliche nicht in einem aus Theilen zusammengesetzten Ganzen; wahrhafte Unendlichkeit besitze nur Gott, der ohne Theile sei; und wie es kein unendlich Großes gebe, so auch kein unendlich Kleines, sondern nur eine Verkleinerung ohne Ende. Wenn dem aber so ist, wenn es etwas von solcher Größe, daß es nur durch unendliches Wachsen, und etwas von solcher Kleinheit, daß es nur durch unendliches Abnehmen erreicht werden könnte, nicht geben kann, so kann es auch in einem Theilbaren nichts geben, wozu man nur durch eine unendliche Reihe von Theilungen gelangen könnte. Und angenommen, dies sei nicht richtig, es sei ein ins Unendliche Theilbares, welches aus einfachen Elementen zusammengesetzt sei, denkbar, so wäre auch die Voraussetzung unbegründet, daß es keine einfachen Elemente der Materie gebe; es wäre nicht einzusehen, warum man die einfachen Elemente des Seienden außerhalb der Materie in einer intelligibelen Welt suchen müßte.

Verbindet man mit dem Satze, daß der unendlichen Theilbarkeit jedes Körpers eine solche des ihm zu Grunde liegenden Monadenaggregates entspricht, den vorher erwähnten, daß jede Monade mit einem Monadenkomplexe, der als ihr Leib bezeichnet werden kann, verbunden ist, so folgt, daß jedes Stückchen Materie unendlich viele Stufenreihen von Organismen enthält, deren jede in absteigender Richtung unendlich ist. Es giebt, sagt in der That Leibniz, in dem kleinsten Theilchen Materie eine Welt von Kreaturen, lebenden Wesen, Thieren, Entelechien, Seelen. Jeder Theil der Materie kann betrachtet werden als ein Garten voller Pflanzen, die

zu Zweigen wieder solche Gärten haben, oder als ein Teich voller Fische, deren Glieder wieder solche Teiche sind. Und so giebt es im Universum nichts brach Liegendes, nichts Oedes, nichts Todtes, kein Chaos, keine Verwirrung außer jener scheinbaren, die man sehen würde, wenn man einen mit Fischen gefüllten Teich von fern betrachtete und nur das Gewimmel der Fische, nicht aber diese selbst wahrnähme.

Ob alle Monaden dazu beitragen, das Phänomen der Materie hervorzubringen, oder nur die unterhalb einer gewissen Stufe stehenden, etwa nur die ganz nackten, hierüber möchte in den Schriften Leibnizens wenigstens eine direkte Auskunft nicht zu finden sein.

Zu erklären, warum die an sich seiende Welt der Monaden unseren Sinnen gerade so erscheine, wie sie es thut, als eine räumlich materielle Welt, hat Leibniz nicht versucht. Auch für das Verständniß der besonderen Beschaffenheit, in der sich die Körperwelt der Erfahrung darstellt, glaubte er die Monadenlehre nicht verwerthen zu können. Man müsse, sagt er, die Monaden nicht anwenden, die besonderen Probleme der Natur zu lösen. Aber, fügt er hinzu, die wahren allgemeinen Prinzipien der Naturerklärung aufzustellen, seien dieselben doch nothwendig. Was seine Schriften für die Lösung der Aufgabe darbieten, auf welche diese Worte hinweisen, beschränkt sich indessen auf einige Bestimmungen zum Begriffe der Materie, die überdem nicht in zusammenhängenden Untersuchungen, sondern in vereinzelten Bemerkungen vorgetragen werden. Dieselben lassen sich unter dem Titel der Lehre von der ersten und der zweiten Materie zusammenfassen.

Als erste oder nackte Materie (materia nuda sive prima) bezeichnet Leibniz dasjenige, was im Begriffe der Materie übrig bleibt, wenn von aller aktiven Kraft und Thätigkeit abstrahirt wird. Es ist die Materie insoweit, als dieselbe etwas lediglich Passives ist. Hierzu gehört außer der bloßen Ausdehnung oder dem rein Geometrischen die Masse, d. i. dasjenige, was ausgedehnt ist. Die Natur der Masse aber besteht außer in der Unentbehrlichkeit der Ausdehnung (der exigentia extensionis) in der Undurchdringlichkeit und der von Kepler als Trägheit (inertia) bezeichneten Eigenschaft, daß ein Körper nicht nur auf keine andere Weise, als durch Einwirkung eines anderen Körpers, bestimmter durch Stoß, aus dem Zustande der Ruhe in den der Bewegung übergehen kann, sondern auch jeder solchen Einwirkung einen gewissen Widerstand entgegensetzt und eine um so stärkere Einwirkung erleiden muß, um in eine Bewegung von gewisser Geschwindigkeit versetzt zu werden, je größer seine Masse ist. Unter der zweiten oder bekleideten Materie (materia vestita sive secunda) versteht Leibniz die Materie in ihrer Vollständigkeit. Die erste Materie ist also in der zweiten enthalten; ihr Begriff ist das Erzeugniß einer mit

dem der zweiten vorgenommenen Abstraktion. Was im Begriffe der zweiten Materie mehr als in dem der ersten gedacht wird, ist die aktive Kraft. Die Nothwendigkeit, der Materie eine solche zuzuschreiben, ergiebt sich, wie Leibniz meint, aus dem Dasein der Bewegung überhaupt und dem Gesetze, daß jeder bewegte Körper sich mit der bisherigen Geschwindigkeit und in der bisherigen Richtung zu bewegen fortfährt, bis er durch den Zusammenstoß mit einem anderen Körper daran gehindert wird. Die aktive Kraft ist demnach ein der Materie innewohnender Trieb zur Bewegung und zum Beharren in der einmal begonnenen Bewegnng, ein conatus mutandi locum, ein nisus perseverandi in mutatione. Weitere Leistungen scheint Leibniz der aktiven Kraft nicht zugeschrieben zu haben. Das Dasein der Bewegung überhaupt und das Gesetz des Beharrens in der Bewegung vorausgesetzt, müssen sich nach seiner Ansicht, wie es scheint, alle Naturerscheinungen aus dem, was schon im Begriffe der ersten Materie gedacht wird, erklären lassen. Er ist mit Cartesius und Spinoza darin einverstanden, daß alle Naturvorgänge in Bewegungen bestehen, und daß der Bewegungszustand eines Körpers nur durch Stoß verändert werden kann. Fernwirkende Kräfte erklärt er für etwas, was ganz unbegreiflich, einem Wunder gleich sein würde. Die Erscheinungen der Kohäsion, der Elastizität, der Schwere, der elektrischen und der magnetischen Anziehung, die Planetenbewegungen, Alles, meint er, müsse mechanisch, d. i. aus Einwirkungen durch Stöße erklärt werden, und mit Hülfe der Annahme des Aethers, einer sehr feinen und unwahrnehmbaren Materie, welche auf die grobe Materie Stöße ausübe und sie so unter Anderem schwer mache, und der mehr oder weniger flüssigen Natur aller Stoffe bis in die kleinsten Theile, lasse sich auch wirklich Alles so erklären. Auch in den Organismen gehe Alles mechanisch zu; die Pflanzen wie die Thierleiber seien Maschinen, die sich von den durch Menschenhand angefertigten nur dadurch unterscheiden, daß sie bis in die kleinsten Theile wieder aus Maschinen zusammengesetzt seien. Wenn Leibniz gegen Cartesius behauptete, konstant sei nicht die Summe der Bewegungsquanta, d. i. der Produkte aus der Masse und der Geschwindigkeit (mv) jedes Körpers in der Welt, sondern die Summe der Produkte aus der Masse und dem Quadrate der Geschwindigkeit (mv^2) oder der lebendigen Kräfte, welche das Maß für die mechanische Arbeit, z. B. das Heben eines Gewichtes, das ein Körper durch seine Bewegung zu verrichten im Stande ist, bilden (und also etwas ganz Anderes sind, als die zur Natur der zweiten Materie gehörende aktive Kraft, der conatus mutandi locum und nisus perseverandi in mutatione): so wird dadurch seine Uebereinstimmung mit Cartesius in der Ansicht, daß es in der Natur keine andere Kausalität als die durch den Stoß gebe, nicht beeinträchtigt. So bleibt denn als etwas, was nur durch die Annahme einer aktiven Kraft

der Materie erklärt werden kann, nichts Anderes übrig, als die Bewegung überhaupt und das Beharren in der einmal begonnenen Bewegung.

Die Unterscheidung der zweiten und der ersten Materie nun führt Leibniz auf eine die allgemeine Natur der Monaden betreffende zurück, nämlich auf die der aristotelischen von Form und Stoff in jedem substantiellen Einzelwesen entsprechende Unterscheidung der Thätigkeit und des Leidens oder der Einschränkung der Thätigkeit. Inwieweit die Materie, meint er, erste Materie sei, sei das Wirkliche, was ihr zu Grunde liege, die Passivität oder Eingeschränktheit der Monaden; inwiefern sie mehr als erste Materie sei, inwiefern sie also aktive Kraft habe, sei sie ein Phänomen, welches durch die Thätigkeit der Monaden oder durch das Reale oder Positive in ihnen hervorgebracht werde.

4. Gott und die Welt.

Die Untersuchung, wie die wirklich oder an sich existirenden Dinge, die dem Phänomen der materiellen Welt zu Grunde liegen, und ihr Zusammenhang gedacht werden müssen, hat auf den Begriff Gottes, dessen Gültigkeit schon vorher (kosmologisch) aus der Erfahrung des eigenen Daseins sowie (ontologisch) aus seinem bloßen Inhalte erwiesen werden konnte, zurückgeführt (vergleiche oben S. 417 f.). An die Erkenntniß des Daseins Gottes knüpft sich aber die Aufgabe, das Wesen Gottes und sein Verhältniß zu der wirklich existirenden Welt, der intelligibelen Welt der Monaden, näher zu bestimmen.

Dem kosmologischen Beweise kann die Definition Gottes entnommen werden, daß er das schlechthin nothwendige Wesen sei oder das ens a se, d. i. das Wesen, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst habe oder dessen Essenz die Existenz einschließe. Auf diese Definition stützt sich auch der ontologische Beweis in der Form, die Leibniz bevorzugt. Aus ihr kann man nach Leibniz diejenige, welche Cartesius dem ontologischen Beweise zu Grunde gelegt hatte und welche er selbst im Discours de métaphysique als die angemessenste bezeichnet, daß nämlich Gott das ens realissimum sive perfectissimum sei, folgern, und umgekehrt sie aus der cartesianischen. Das nothwendige Wesen muß ohne Schranken sein und jede mögliche Realität oder Vollkommenheit enthalten, und umgekehrt gehört zur schrankenlosen Realität die Nothwendigkeit oder das esse a se.

Zur Erkenntniß der Eigenschaften, welche die unendliche Vollkommenheit Gottes ausmachen, führt alsbald eine sich an den kosmologischen Beweis anschließende Erwägung. „Die nothwendige und ewige Ursache der Welt, lautet diese nach der Theodicee, muß eine intelligente sein. Denn da die

Welt, welche existirt, zufällig ist und die unendlich vielen anderen Welten ebenso möglich waren wie sie und so zu sagen in gleicher Weise Anspruch auf Existenz machten, so muß die Ursache der Welt eine Hinsicht oder Beziehung zu allen diesen möglichen Welten gehabt haben, um eine derselben zu bestimmen. Und diese Hinsicht oder Beziehung einer existirenden Substanz zu bloßen Möglichkeiten kann nichts Anderes sein als der Verstand, der die Vorstellungen derselben hat, und das Bestimmen einer von ihnen kann nichts Anderes sein als die Handlung des Willens, der wählt. Und was den Willen dieser Substanz wirksam macht, ist ihre Macht. Die Macht geht auf das Sein, die Weisheit oder der Verstand auf das Wahre, und der Wille auf das Gute. Und diese intelligente Ursache muß in jeder Weise unendlich sein und absolut vollkommen in Macht, in Weisheit und in Güte, denn sie geht auf Alles, was möglich ist." Diese Erwägung wird verstärkt durch die Beweise aus der Zweckmäßigkeit der Weltordnung und aus der prästabilirten Harmonie, denn die vollendete Anpassung aller Monaden an einander und die Zweckmäßigkeit in der Welt kann nur das Werk einer unendlichen Weisheit und eines wählenden Willens sein. Daß zu den Eigenschaften Gottes unendlicher Verstand gehört, geht auch aus dem Beweise aus den nothwendigen und ewigen Wahrheiten hervor. Zu derselben Ansicht vom Wesen Gottes gelangt man endlich durch einen Schluß aus der Lehre von der allgemeinen Natur der Monaden. Denn die Substanz, welche die letzte Ursache der Dinge ist, muß in einer höheren Weise (éminemment) die Vollkommenheiten einschließen, welche in den aus ihr hervorgegangenen Substanzen enthalten sind; sie muß also Attribute haben, zu denen sich die der geschaffenen Monaden, nämlich Kraft, Vorstellungsvermögen und Begehrungsvermögen, als Nachahmungen verhalten, soweit dies möglich ist, also Allmacht, Allwissenheit und einen unendlichen Willen, der aus den unendlich vielen Möglichkeiten, welche die Allwissenheit ihm vorhält, die besten wählt. „Die Vollkommenheiten Gottes, heißt es in der Theodicee, sind diejenigen unserer Seelen, aber er besitzt sie ohne Schranken: er ist ein Ozean, von dem wir nur Tropfen empfangen haben." Daß zu den Attributen Gottes nicht auch die Ausdehnung gehört, versteht sich nach der Monadenlehre von selbst. In einer Erörterung dieser Frage beruft sich Leibniz auch auf den von Cartesius geltend gemachten Grund, daß es nämlich in der Wesenheit Gottes keine Theile geben könne. Gegen Geulinx und Spinoza, die dagegen eingewandt hatten, daß die Theile des Raumes nicht von einander getrennt werden können, bemerkt er, hierauf komme es nicht an, es genüge, daß der Raum Theile habe, — eine allerdings etwas kurze Abfertigung.

Folgt aus dem Dasein der Dinge das Dasein Gottes, so nach Leibniz auch umgekehrt aus dem Dasein Gottes dasjenige der Dinge oder der

Welt. Da nämlich unendlich viele Welten möglich sind und Gott die Macht hatte, Eine derselben ins Dasein zu rufen (Eine, nicht mehrere, denn der Begriff der Welt als des Inbegriffs der zusammen existirenden Dinge schließt die Möglichkeit aus, daß mehrere Welten existiren), so würde in seiner Vollkommenheit etwas fehlen, wenn diese Macht nicht zur Ausübung gelangt wäre. Hieraus ergiebt sich zugleich, aus welchem Grunde Gott derjenigen Welt, der er die Wirklichkeit verliehen hat, vor den zahllosen übrigen, die ebenfalls möglich waren, den Vorzug gegeben hat. Zu seiner Vollkommenheit nämlich gehört nicht bloß, daß er überhaupt eine der möglichen Welten, sondern daß er die vollkommenste von allen, d. i. diejenige, die am meisten Realität oder positives Sein enthält, ins Dasein gerufen hat. Der Wille Gottes geht, wie festgestellt wurde, auf das Gute, er mußte also von allen möglichen Welten die beste wählen, das heißt aber diejenige, die an positivem Inhalte alle anderen übertrifft. Zufolge einer gewissen göttlichen Mathematik oder eines metaphysischen Mechanismus, wie Leibniz sich ausdrückt, mußte von allen möglichen Welten diejenige wirklich werden, in der die Quantität des Existirenden so groß als möglich ist, in der also mehr existirt als in jeder anderen existiren würde. Man kann hiernach sagen, daß von allen an und für sich möglichen Welten nur Eine auch in Rücksicht auf die Vollkommenheit Gottes möglich, daß also nur Eine absolut möglich war, diejenige, welche wirklich existirt, ein Ausdruck, den indessen Leibniz, der seine Darstellungen meistens den populär-theologischen Vorstellungen so viel als möglich anzupassen liebt, vermeidet. Der Satz Spinozas: Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind, — gilt also auch in der leibnizschen Metaphysik.

Daß die Schöpfung dieser bestimmten Welt, welche wirklich existirt, eine Nothwendigkeit war, geht auch aus einer Betrachtung hervor, die sich unmittelbar an den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes anschließt. Wie nämlich, meint Leibniz, in der Essenz Gottes, so liegt auch in derjenigen jedes möglichen Dinges ein Drang oder eine Tendenz zum Existiren oder ein Anspruch auf Existenz (eine exigentia oder praetensio existentiae, eine inclinatio ad existendum), und zwar ist in jedem Dinge dieser Anspruch der in ihm enthaltenen Realität proportional. Wenn dem nicht so wäre, so würde (wie es in dem Fragmente de veritatibus primis heißt) nichts existiren; denn sagen, daß einige Essenzen diese Neigung zum Existiren haben, einige nicht, heißt etwas ohne Grund behaupten, da die Existenz allgemein zu jeder Essenz in derselben Beziehung zu stehen scheint. Ja, die Existenz ist nichts Anderes als diese aus der Essenz hervorgehende Anforderung, wie daraus erhellt, daß sie sonst selbst eine Essenz haben oder den Dingen etwas Neues hinzufügen würde, wo dann wieder gefragt werden

könnte, ob diese neue Essenz existire oder nicht, und warum sie vielmehr als eine andere. Hieraus folgt nun, daß (wie schon Spinoza gelehrt hatte, vergleiche oben S. 290), wenn ein mögliches Ding nicht existirt, etwas existiren muß, was seine Existenz verhindert, und weiter, daß diejenige Kombination von Dingen oder diejenige mögliche Welt existirt, durch welche möglichst viel existirt. Während es für Gott, dessen Existenz durch nichts verhindert werden kann, genügt, daß in seinem Wesen der Anspruch auf Existenz liegt oder, was dasselbe ist, daß er möglich ist, muß ein mögliches Ding, damit ihm sein Anspruch auf Existenz erfüllt werde, noch der Bedingung genügen, daß es der Reihe derjenigen Dinge angehört, die von allen möglichen Reihen das größte Quantum von Realität enthält; es muß, mit anderen Worten, wie schon im Prinzip der Kontinuität (siehe oben S. 420) gesagt war, nicht bloß possibel, sondern auch kompossibel, nämlich kompossibel mit den die vollkommenste Welt bildenden Dingen sein. — Man wird von dem Standpunkte aus, dem der ontologische Beweis angehört, nichts gegen diese Argumentation einwenden können. Wohl aber darf bezweifelt werden, ob sie sich mit dem kosmologischen Beweise, der die Zufälligkeit auch der das größte Quantum von Realität enthaltenden Welt voraussetzt, vertrage.

Dem Satze, daß die Existenz jedes possibelen und mit den der vollkommensten Welt angehörenden oder den wirklich existirenden Dingen kompossibelen Dinges eine Nothwendigkeit sei, kann man den anderen entnehmen, daß die vollkommenste oder die wirklich existirende Welt durch einen Theil der in ihr enthaltenen Dinge, mindestens durch die um ein beliebiges Ding verringerte Gesammtheit derselben, vollständig bestimmt sei, wie z. B. ein Kreis es durch drei Punkte ist; denn die Existenz jedes einzelnen Dinges ist nach ihm eine Folge der Existenz der übrigen. Man darf aber nach Leibniz noch bestimmter sagen, daß die Welt vollständig bis ins Kleinste und dem ganzen Laufe ihrer Veränderungen nach durch jede einzelne der in ihr enthaltenen Monaden bestimmt ist. Jede einzelne Monade ist in jedem Augenblicke ihres Daseins ein so vollkommener Spiegel des ganzen Universums, daß ein Verstand, der das Bild, welches sie enthält, vollständig erkännte und zu deuten wüßte, aus demselben Alles, was ist, müßte erkennen können, und der gegenwärtige Zustand jeder Monade bestimmt die ganze Reihe der vorhergehenden und die der nachfolgenden, so daß ein vollkommener Verstand aus ihm auch die ganze Vergangenheit und die ganze Zukunft des Universums müßte erschließen können. „Vermöge der unbewußten Vorstellungen der Monaden, heißt es in der Vorrede zu den Neuen Versuchen, ist die Gegenwart mit der Zukunft erfüllt und trägt sie die Vergangenheit in sich, ist Alles im Einklang (*σύμπνοια πάντα,* wie Hippocrates sagte), und könnten Augen, welche so durchdringend wären wie diejenigen Gottes, in der geringsten Substanz die ganze Folge der Dinge des Universums lesen."

Da das, was von jeder Substanz gilt, insbesondere von dem eigenen Ich gilt, kann man Leibnizens Prinzip der Kontinuität auch den Ausdruck geben, daß jedes possibele und mit unserem Ich kompossibele Ding wirklich existire.

Es war selbstverständlich nicht Leibnizens Meinung, daß man zuerst die Kompossibilität eines vorgestellten Dinges feststellen könne, um dann auf die Existenz desselben zu schließen. Offenbar kann man nur umgekehrt aus der Existenz die Kompossibilität erkennen. Damit uns die Existenz eines Dinges erkennbar sei, muß uns dieselbe entweder eine Thatsache sein oder aus einer anderen Existenz, die uns eine Thatsache ist, von uns erschlossen werden können. Und da es, wie auch Leibniz lehrt, nur Ein Ding giebt, dessen Existenz uns eine Thatsache ist, nämlich das eigene Ich, so beruht die Möglichkeit, die Existenz eines bestimmten anderen Dinges zu erkennen, darauf, daß dasselbe mit unserem Ich in Zusammenhang steht; woraus sich die von Leibniz gelegentlich aufgestellte Erklärung des Begriffes der Existenz ergiebt, daß dieselbe in dem Zusammenhange eines vorgestellten Gegenstandes mit unserem Ich bestehe.

Aus dem Beweise der Nothwendigkeit des Daseins der Welt folgt unmittelbar, und auch Leibniz betrachtet es als selbstverständlich, daß Gott die Dinge nicht durch einen einmaligen Akt hervorgebracht und dann die Fortsetzung ihres Daseins ihnen selbst überlassen hat, sondern daß ihr Dasein ein ununterbrochenes Hervorgebrachtwerden durch Gott ist, wie auch Augustin und Cartesius gelehrt hatten. Unmittelbar folgt ferner die Anfangslosigkeit und Endlosigkeit der Welt, und es ist undenkbar, daß Leibniz dies sollte verkannt haben. Wenn er häufig von der Schöpfung als einem zeitlichen Anfange der Welt redet, so hat man darin ohne Zweifel eine Akkommodation an die theologische Vorstellung zu erblicken.

Die Ewigkeit der Welt nun vorausgesetzt, drängt sich die Frage auf, warum das gesammte Geschehen gerade dieses bestimmte Verhältniß zur Zeit hat, welches es hat, warum nicht jeder Punkt in der anfangs- und endlosen Kette der Ereignisse um einen gewissen Zeitraum früher oder später eintreten konnte, warum z. B. das, was jetzt ist, nicht schon vor einem Jahrtausend eintreten konnte. Leibniz beantwortet diese Frage, indem er die analoge, welche man vom Standpunkte des Glaubens an die zeitliche Schöpfung aufwerfen kann, beantwortet. „Was die Frage anbetrifft, sagt er, ob Gott die Welt hätte früher schaffen können, so muß man sich die Bedeutung derselben klar machen. Da ich gezeigt habe, daß die Zeit ohne die Dinge nichts Anderes ist als eine bloße ideale Möglichkeit, so ist es offenbar, daß der, welcher sagt, dieselbe Welt, welche in Wirklichkeit geschaffen ist, hätte ohne jede Veränderung auch früher geschaffen werden können, etwas sagt, was keinen verständlichen Sinn hat. Denn es giebt kein Zeichen oder keinen Unterschied, woran es möglich wäre, zu erkennen,

daß sie früher geschaffen wäre. Wie ich also schon gesagt habe, ist die Voraussetzung, daß Gott dieselbe Welt hätte früher schaffen können, eine Voraussetzung von etwas ganz Chimärischem. Man macht damit aus der Zeit ein absolutes, von Gott unabhängiges Ding, während sie doch mit den Kreaturen zusammen existiren muß und nicht anders vorgestellt werden kann als mittelst der Ordnung und der Quantität der Veränderungen der Kreaturen."

Theilt Leibniz die Auffassung Spinozas von dem Verhältnisse Gottes zur Welt, daß es dasjenige des zureichenden Grundes zum Begründeten oder der Ursache zu ihrer unausbleiblichen Wirkung sei, so ist er weiter auch in der näheren Bestimmung dieses Verhältnisses mit ihm insoweit einverstanden, als auch ihm die Kausalität Gottes in der Hervorbringung der Welt für eine immanente gilt. Wenn man unter Pantheismus die allgemeine Ansicht versteht, daß Gott alle an sich existirenden, nicht bloße Phänomene seienden Dinge in sich fasse, so kann kein Zweifel sein, daß die Metaphysik Leibnizens nicht weniger als diejenige Spinozas unter diesen Begriff fällt. Seine mehrfach wiederholte bestimmte Unterscheidung Gottes nicht bloß von der Welt der körperlichen Phänomene, sondern auch von derjenigen der wirklichen Substanzen spricht nicht dagegen, denn unter Welt versteht er das Aggregat der endlichen Dinge, wie es in dem Aufsatze De rerum originatione radicali, oder die ganze Sammlung der zufälligen Dinge, wie es in der Theodicee heißt, und daß dies nicht Gott sei, schließt nicht aus, daß jedes Ding in Gott sei. Indem er das Wort Welt in diesem Sinne gebrauchte, konnte er in dem erstgenannten Aufsatze von Gott, dem unum dominans universi, sagen, er sei ut ita dicam extramundaneum, und ihn in der Theodicee eine intelligentia extramundanea oder vielmehr supramundanea nennen, ohne damit einem substantiellen Wesen ein Dasein außer Gott zuzuschreiben. Ebenso wenig aber kann ein Zweifel darüber sein, daß sein Pantheismus von wesentlich anderer Art ist als der spinozistische. Er denkt Gott nicht nur nicht als unendlich ausgedehnte, alle endlichen Körper in sich fassende Substanz, sondern auch nicht als einen Geist, der in analoger Weise alle geistigen oder seelischen Wesen in sich faßte wie die unendlich ausgedehnte Natur alle Körper. Ein solcher allgemeiner Geist, sagt er, der die besonderen Geister in sich faßte wie der Ozean die Tropfen oder wie ein Bienenschwarm die Bienen, wäre keine wahrhafte Substanz, sondern nur ein Haufe von Seelen. Gott, lehrt er, ist ein schlechthin einfaches Wesen wie die Monaden, ein Wesen, welches in keiner Weise Theile einschließt. Es wäre auch undenkbar, daß die Monaden, deren jede so existirt, als ob die anderen nicht existirten, zusammen ein Wesen von realer Einheit bildeten. Wenn nun die Monaden weder außer Gott sind noch zu ihm in dem Verhältnisse der Theile zum Ganzen stehen, so bleibt nur übrig, daß die Wesenheit jeder Monade nicht nur keine der

Quantität nach, sondern auch keine der Art nach vollständige Realität ist, daß, mit anderen Worten, das Sein jeder Monade und der Gesammtheit der Monaden, auch abgesehen von der Einschränkung, nur so zu sagen ein abgeschwächtes Sein ist, und daß sich so die Monaden von Gott, dessen Wesenheit die äußerlich und innerlich vollendete Realität ist, nicht nur der Quantität, sondern auch der Art nach unterscheiden. Diese Auffassung tritt denn auch in den Ausdrücken hervor, mit denen Leibniz das Verhältniß Gottes zu den Monaden beschreibt. Gott, sagt er, sei über der Welt, aber das heiße nicht leugnen, daß er in der Welt sei. Die Monaden entständen so zu sagen durch ununterbrochene Ausblitzungen der Gottheit von Augenblick zu Augenblick. Die Wesenheit Gottes schließe eminenter (d. i. wie das der Art nach Höhere das Niedrigere) die Kreaturen ein. Die Wesenheit unserer Seele sei ein gewisser Ausdruck oder eine Nachahmung oder ein Bild der Wesenheit, des Gedankens und des Willens Gottes. Man sehe ganz klar, daß alle anderen Substanzen von Gott abhängen, wie unsere Gedanken aus unserer Substanz fließen.

Der näheren Bestimmung zum Begriffe der Kausalität Gottes in der Hervorbringung der Welt, daß dieselbe eine immanente sei, fügt Leibniz eine zweite hinzu: die von Spinoza verneinte Zweckmäßigkeit. Gott ist nicht bloß die wirkende, sondern auch die bezweckende Ursache der Dinge. Und zwar besteht der Zweck, zu welchem er die Welt so geordnet und eingerichtet hat, wie sie es ist, darin, daß den Kreaturen, insbesondere den Geistern, denen die Fähigkeit verliehen ist, sich zur Erkenntniß Gottes zu erheben, seine Weisheit zu bewundern und ihn als die Quelle alles Guten zu lieben, das höchste Maß von Glück und Freude zu Theil wird, welches in einer Welt enthalten sein kann. Leibniz meinte aber nicht, daß die in dieser Zweckmäßigkeit bestehende moralische Vollkommenheit der Welt zu der in dem höchstmöglichen Quantum von Realität bestehenden physischen oder metaphysischen als etwas Neues hinzukomme (was auch offenbar nur dann möglich wäre, wenn das höchste Quantum von Realität mehreren unter den möglichen Welten zukäme, so daß noch eine engere Wahl stattfinden müßte, die dann nach dem Prinzipe des größten Quantums von Glück getroffen werden könnte). Vielmehr soll die Welt dadurch, daß sie in metaphysischer Hinsicht die vollkommenste ist, es auch in moralischer Hinsicht sein. Zur Begründung dieser Ansicht bringt er jedoch nur die offenbar ganz unzureichende Bemerkung bei, daß für die Geister die moralische Vollkommenheit (worunter hier wohl nur die intellektuelle und sittliche Tüchtigkeit als die Quelle der den Geistern eigenthümlichen Art des Glückes zu verstehen ist) eben die physische sei.

Die in metaphysischer und damit zugleich in moralischer Hinsicht beste von allen möglichen Welten beschreibt Leibniz näher als diejenige, in

der die größte Mannigfaltigkeit mit der größten Ordnung verbunden, über Platz und Zeit aufs Beste verfügt, die größte Mitwirkung auf den einfachsten Wegen erzielt und den Kreaturen so viel Macht, Einsicht, Glück und Güte, als das Universum in sich fassen kann, zugemessen ist. Jedem Geiste, heißt es weiter, ist in dieser Welt diejenige Rolle zugewiesen, in der er am meisten zur Vollkommenheit der Gemeinschaft aller Geister beitragen kann. Sie entspricht vollkommen der höchsten Gerechtigkeit Gottes, welche nichts Anderes ist als seine seiner Weisheit sich anpassende Güte; es wird also jedem Verbrechen seine Strafe zu Theil, und jede gute Handlung findet ihren Lohn. So verhält sich Gott zu den Geistern, die in eine Gemeinschaft mit ihm zu treten befähigt sind, nicht bloß wie der Erfinder zu seiner Maschine, sondern auch wie ein Fürst zu seinen Unterthanen und selbst wie ein Vater zu seinen Kindern. Alle Geister zusammen bilden die Stadt Gottes, welche der vollkommenste Staat, die vollkommenste Monarchie ist. Diese Stadt Gottes, diese moralische Welt in der natürlichen, ist das erhabenste und göttlichste unter den Werken Gottes, dasjenige, in welchem wahrhaft sein Ruhm besteht, da er keinen Ruhm haben würde, wenn seine Größe und seine Güte nicht von den Geistern erkannt und bewundert würde.

Durch die Erweiterung des Begriffes der Vollkommenheit der Welt erhält ein Problem, welches sich an denselben knüpft, und welches sich, so lange man die moralische Vollkommenheit bei Seite läßt, leicht der Beachtung entzieht, eine erhöhte Bedeutung, das Problem, wie die Veränderung der Welt in Beziehung auf ihre Vollkommenheit zu beurtheilen sei. Die Ueberzeugung, daß die wirkliche Welt die vollkommenste von allen möglichen sei, verlangt nicht, wie es scheinen könnte, daß die Welt sich immer gleich bleibe, denn da die ganze Reihe der Veränderungen, welche dieselbe durchläuft, selbst zu der Bestimmtheit gehört, durch die sie sich von allen anderen möglichen Welten unterscheidet, so wird der Forderung, daß die wirkliche Welt die vollkommenste von allen möglichen sei, genügt, wenn sich in der ganzen Reihe ihrer Veränderungen ein höheres Maß von Vollkommenheit darstellt, als es bei jeder anderen Reihe der Fall sein würde. Es fragt sich nun aber, ob das in irgend einem Augenblicke in der Welt vorhandene Quantum von Vollkommenheit bei allem Wechsel der Dinge immer dasselbe gewesen sei und immer dasselbe bleiben werde oder ob es ununterbrochen zunehmen oder ob es bei zeitweiliger Zunahme und zeitweiliger Abnahme im Durchschnitte dasselbe bleibe oder wie es sich sonst in dieser Hinsicht verhalte. Und diese Frage erweist sich als eine solche von dem höchsten praktischen Interesse, sobald man erkannt hat, daß in der metaphysischen Vollkommenheit die moralische, also das Glück der Menschheit enthalten ist. In den Schriften Leibnizens kommt dieselbe mehrmals

zur Sprache, aber nur das erste Mal, in dem Aufsatze De rerum originatione radicali, giebt er eine bestimmte Antwort. Es müsse, heißt es daselbst, ein gewisser beständiger Fortschritt der allgemeinen Schönheit und Vollkommenheit der göttlichen Werke anerkannt werden. Die Ausbildung derselben schreite immer weiter fort, wie denn schon jetzt die Kultur unserer Erde sich über einen großen Theil derselben verbreitet habe und in weiterer Verbreitung begriffen sei. Stillstand und Rückschritt gebe es nur scheinbar, nur für unseren beschränkten Blick. Man dürfe nicht einwerfen, die Welt müßte, wenn ein solcher stetiger Fortschritt zum Besseren bestände, längst ein Paradies geworden sein, denn wie viele Substanzen auch schon zu großer Vollkommenheit gelangt seien, so seien, da das Continuum (die Materie) ins Unendliche theilbar sei, deren immer noch im Schoße der Dinge übrig, die zu wecken und zu einer fortschreitenden Entwickelung heranzuziehen seien. So werde das Forschreiten niemals ein Ende nehmen. Wo Leibniz später die in Rede stehende Frage berührt, erörtert er nur die verschiedenen Möglichkeiten, ohne sich, wie es scheint, zu einer Wahl unter denselben entschließen zu können.

Indem Leibniz in der Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt mit dem ontologischen den teleologischen Gesichtspunkt verbindet, sieht er sich zu einer Erweiterung des Begriffes der präſtabilirten Harmonie veranlaßt. Die Harmonie, der zufolge die Vorstellungen jeder Monade in jedem Augenblicke mit dem Universum übereinstimmen, so daß jede Monade ein Spiegel desselben ist, besteht zwischen zwei natürlichen Reichen, dem Reiche der mechanisch und dem der durch Bezweckung wirkenden Ursachen (der causae efficientes und der causae finales), sofern nämlich die Veränderungen im Universum als Vorgänge in der Körperwelt erscheinen und die Körper nach den Gesetzen der mechanisch wirkenden Ursachen oder der Bewegungen thätig sind, dagegen die Vorgänge innerhalb der Monaden, da sie durch deren Begehrungen, also durch Vorstellungen von Zwecken und Mitteln, herbeigeführt werden, den Gesetzen der durch Bezweckung wirkenden Ursachen folgen. Da nun Gott nicht in die Abfolge der Ereignisse in diesen beiden natürlichen Reichen eingreift, so muß die Einrichtung der Welt, durch welche diese Abfolge bis ins Kleinste bestimmt ist, weiter darauf berechnet sein, daß durch ihre Folgen die Absichten der göttlichen Güte verwirklicht werden. Zu der Harmonie zwischen den beiden Reichen, die innerhalb des physischen Reiches der Natur unterschieden werden können, muß also noch eine weitere Harmonie präſtabilirt sein, eine Harmonie zwischen dem ganzen physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade, oder zwischen Gott, inwiefern er als der Architekt der Maschine des Universums, und ihm, inwiefern er als der Monarch der göttlichen Stadt der Geister betrachtet wird, eine Harmonie, der zufolge

die Dinge auf den Wegen der Natur zur Gnade führen, der zufolge z. B. diese Weltkugel in den Augenblicken zerstört und wiederhergestellt werden muß, in denen die Regierung über die Geister die Bestrafung der Einen und die Belohnung der Anderen fordert.

Daß diese Welt, obwohl sie die beste von allen möglichen ist, doch nicht frei vom Uebel ist, hat, wie die Theodicee ausführt, seinen Grund in den nothwendigen und ewigen Wahrheiten und dem auf ihnen beruhenden Gegensatze des Möglichen und Unmöglichen (siehe oben S. 406). Zufolge des Bestehens der nothwendigen und ewigen Wahrheiten war zunächst, wenn überhaupt eine Welt sein sollte, das metaphysische Uebel nothwendig, das in der einfachen Unvollkommenheit, d. i. der Beschränktheit der Wesen, welche die Welt ausmachen, oder der ihnen anhaftenden Negation, besteht. Aus der Beschränktheit der Kreaturen aber geht alles weitere Uebel hervor, so daß das Uebel überhaupt nichts Positives ist, sondern in der Privation, d. i. in demjenigen, was die wirkende Ursache nicht hervorbringt, besteht, oder daß es, wie die Scholastiker sagten, nicht eine causa efficiens, sondern eine causa deficiens hat. Denn alles weitere Uebel hat seinen Ursprung darin, daß die ursprüngliche Unvollkommenheit der Kreaturen der auf das Gute zielenden Thätigkeit des Schöpfers Schranken setzte, zufolge deren er das physische Uebel, d. i. das Leid, als die Bedingung, unter der allein die Absichten seines gütigen Willens zur Ausführung gelangen konnten, wollen und das moralische Uebel, d. i. die Sünde, zulassen mußte, wenn er überhaupt eine Welt ins Dasein rufen wollte. Die nothwendigen und ewigen Wahrheiten aber, die das Uebel unvermeidlich machen, sind nicht durch den Willen Gottes angeordnet, sondern bestehen durch seinen Verstand; es stand nicht in seinem Belieben, was möglich und was unmöglich sein sollte, sondern war durch seinen Verstand bestimmt. Der Wille Gottes war also in der Schöpfung von seinem Verstande bedingt, und das ist der Grund, weshalb er keine schlechthin vollkommene Welt schaffen konnte, sondern nur die beste von allen möglichen, in der das Uebel seine Stelle hat. Dieses Bedingt-sein des Willens Gottes durch seinen Verstand oder seine Allweisheit darf man nicht für einen ihm anhaftenden Mangel halten, vielmehr gehört dasselbe zu seiner Vollkommenheit.

5. Das Erkennen.

In der Lehre vom Erkennen theilt Leibniz zunächst die Ansicht des Cartesius vom Ursprunge der Vorstellungen. Aehnlich wie dieser (siehe oben S. 257) meint er in den Neuen Versuchen, daß man in gewissem Sinne alle Vorstellungen angeboren nennen könne, sofern nämlich nach

der Monadenlehre durch die Sinne nichts in die Seele hineinkomme, sondern alle ihre Gedanken und Thätigkeiten aus ihrem eigenen Innern hervorgehen. Aber auch, wenn man sich der herkömmlichen Ausdrucksweise bediene und von einer Einwirkung des Körpers auf die Seele und von den äußeren Sinnen als Ursachen von Gedanken in einer analogen Weise rede wie die Copernicaner im täglichen Leben von der Bewegung der Sonne, müsse man doch sagen, daß es Ideen gebe, welche uns nicht von den Sinnen kommen, obwohl die Sinne uns Gelegenheit geben, uns ihrer bewußt zu werden, intellektuelle (oder, wie es an einer anderen Stelle heißt, reine und intelligibele) Ideen. Dieselben seien die Quelle der nothwendigen Wahrheiten. Sie und die von ihnen abhängenden Wahrheiten seien klar und bestimmt, die von den Sinnen kommenden nebst den von ihnen abhängenden Wahrheiten verworren. Ihre Gegenstände finden wir in uns selbst. Es seien unmittelbare und unserem Verstande immer gegenwärtige Gegenstände, wenn wir sie auch nicht immer bemerken. Es könne daher nichts Befremdendes haben, wenn man dieselben und Alles, was von ihnen abhänge, angeboren nenne. Da wir uns, so zu sagen, selbst angeboren seien, könne nicht geleugnet werden, daß es viel Angeborenes in unserem Geiste gebe, daß es z. B. in uns gebe Sein, Einheit, Identität, Substanz, Dauer, Veränderung, Ursache, Thätigkeit, Vorstellen, vernünftiges Denken, Vergnügen und tausend andere Gegenstände des Denkens. Dem alten Satze, es sei nichts in der Seele, was nicht von den Sinnen komme, könne man daher nur dann zustimmen, wenn die Seele selbst und ihre Affektionen ausgenommen werden, wenn man ihn also vervollständige und sage: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. Auch Locke habe zugestehen müssen, daß es noch eine andere Quelle von Vorstellungen gebe als die Sinne, nämlich die Reflexion. Da nun diese nichts Anderes sei als eine Aufmerksamkeit auf das, was in uns sei, so entferne Locke sich nicht weit von der richtig verstandenen Annahme angeborener Ideen. Im Discours de métaphysique giebt Leibniz als die Quelle der Ideen, die er als Beispiele angeborener anzuführen pflegt, die innere Erfahrung an. „Es ist falsch, heißt es daselbst, zu sagen, daß alle unsere Begriffe von den Sinnen, welche man äußere nennt, kommen, denn diejenigen, die ich von meinem Ich und meinen Gedanken habe und folglich von dem Sein, der Substanz, der Thätigkeit, der Identität und vielen anderen, kommen aus einer inneren Erfahrung.“ Man sieht aus diesen Bemerkungen, daß Leibniz mit Cartesius unter angeborenen Ideen nicht, wie Locke fälschlich angenommen hatte, solche versteht, die der Mensch als abgesonderte Ideen mit auf die Welt bringt, sondern solche, deren Inhalte er aus dem Bewußtsein heraushebt, welches er von sich selbst, dem vorstellenden Subjekte, hat. Unverkennbar schwebt ihm auch die

Unterscheidung des reinen und des empirischen Ich-Bewußtseins vor oder derjenigen Bestimmtheiten, die das vorstellende Ich als solches, dadurch, daß es überhaupt vorstellendes Ich ist, hat und in denen es sich auch dadurch, daß es überhaupt vorstellendes Ich ist, vorstellt, und derjenigen, die ihm, wie z. B. ein bestimmtes Sehen oder Hören oder Denken, erst unmittelbar oder mittelbar durch äußere Einwirkung entstehen, und in denen es sich also auch nur infolge äußerer Einwirkung vorstellt (vergleiche oben S. 257f.). Doch fließt ihm diese Unterscheidung mit derjenigen des äußeren und des inneren Vorstellens in einander. Die Neuen Versuche enthalten allerdings einige Aeußerungen, nach denen die eben gegebene Deutung des Ausdruckes „angeborene Idee", wenn nicht geradezu falsch, so doch ungenau oder unvollständig zu sein scheinen könnte. Allein in denselben ist zugleich mit den angeborenen Ideen von den angeborenen Wahrheiten die Rede, und man darf annehmen, daß Leibniz bei dem, was für die ersteren nicht recht zutreffen will, sofern darunter aus dem Ich-Bewußtsein herausgehobene Ideen verstanden werden, nur die letzteren im Auge hatte. Wenn er z. B. die Seele lieber als mit der tabula rasa Lockes mit einem Marmorblocke vergleichen will, dem die Gestalt des Hercules, obwohl sie nicht fertig in ihm liege, sondern erst aus ihm herausgearbeitet werden müsse, doch gewissermaßen angeboren sei, indem dieselbe mehr als jede andere durch seine natürlichen Adern in ihm vorgebildet sei, und hinzufügt, in ähnlicher Weise seien uns die Ideen und Wahrheiten als Neigungen, Dispositionen, Fertigkeiten oder natürliche Vermögen, und nicht als Thätigkeiten angeboren, obwohl diese Vermögen immer von einer ihnen entsprechenden unmerklichen Thätigkeit begleitet seien: so wird man sich dabei beruhigen dürfen, daß diese Worte zur Erläuterung dafür dienen können, daß wir, bevor wir von gewissen Grundsätzen, z. B. den Prinzipien des Widerspruches und des zureichenden Grundes oder den geometrischen Axiomen, Kenntniß erhalten haben, uns in unserem Denken und Erkennen so verhalten, als ob wir sie kännten.

Zu den angeborenen Vorstellungen rechnet Leibniz auch die des Raumes, der Ausdehnung, der Gestalt, der Bewegung, der Ruhe und der aus diesen ableitbaren. „Diese Ideen, sagt er in den Neuen Versuchen, haben ihren Ursprung im Gemeinsinn, d. h. im Geiste selbst, denn es sind Ideen des reinen Verstandes, die aber zu der Außenwelt in Beziehung stehen und auf die Sinne unsere Aufmerksamkeit lenken, auch lassen sie Definitionen und Beweise zu." Ferner: „Der Raum und die Zeit sind von der Natur der ewigen Wahrheiten, die in gleicher Weise auf das Mögliche und auf das Wirkliche gehen." Und in einem Aufsatze über Malebranche heißt es: „Durch die Kenntniß, die wir von den Seelen haben, kennen wir das Sein, die Substanz, selbst Gott, und durch die Reflexion auf unsere Gedanken

kennen wir die Ausdehnung und die Körper." Daß sich diese Ansicht mit der Erklärung, angeborene Ideen seien solche, welche aus dem reinen Ich-Bewußtsein herausgehoben werden können, vereinigen läßt, ist früher (S. 259) gezeigt worden. Wenn man freilich mit Cartesius annimmt, daß es nicht zum Wesen des Geistes oder des Ich gehöre, sich seiner als eines mit einem Körper verbundenen und eine räumlich-materielle Welt vorstellenden Wesens bewußt zu sein, so folgt, daß uns Ausdehnung und Körperlichkeit nicht durch das reine Ich-Bewußtsein gegeben sind. Aber Leibniz war in diesem Punkte anderer Ansicht als Cartesius. „Alle endlichen Geister, sagt er, sind immer mit einem organischen Körper verbunden und stellen die anderen Körper dadurch vor, daß sie dieselben zu dem ihrigen in Beziehung setzen. So ist es von ihnen ebenso offenbar wie von den Körpern, daß sie in einer Beziehung zum Raume stehen."

Wie bezüglich der bloßen Ideen unterscheidet Leibniz auch bezüglich der Urtheilserkenntnisse mit Cartesius solche, die aus der reinen Vernunft, und solche, die aus der für die Vernunft zufälligen Erfahrung stammen, verités de raison (oder raisonnement) und verités de fait. In der näheren Bestimmung dieses Unterschiedes stimmt seine Lehre mit denjenigen Lockes und Humes überein. Die Vernunftwahrheiten, die sämmtlich Verknüpfungen von Ideen zum Gegenstande haben, sind theils primitive, (intuitive nach Lockes Bezeichnung), theils abgeleitete. Alle Ableitungen oder Beweise aus primitiven Wahrheiten gründen sich lediglich auf das Prinzip der Identität oder, was auf dasselbe hinauskommt, des Widerspruches, kraft dessen wir das für falsch halten, was einen Widerspruch einschließt, und das für wahr, was einem Falschen kontradiktorisch entgegengesetzt ist. Alle nicht primitiven Vernunftwahrheiten müssen sich also durch Analyse auf primitve zurückführen lassen. Und auch diese selbst haben in dem Prinzipe des Widerspruchs ihre allgemeine Regel. Sie sind also sämmtlich identische Sätze, d. i. solche, deren Gegentheil einen ausdrücklichen Widerspruch einschließt, und die daher nur dasselbe zu wiederholen scheinen, ohne uns irgend etwas zu lehren, wie z. B.: Jedes Ding ist, was es ist; Was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben; Ein gleichseitiges Rechteck ist ein Rechteck; Die Wärme ist nicht dasselbe wie die Farbe. Sowohl die primitiven als auch die abgeleiteten Vernunftwahrheiten sind hiernach nothwendig, während die thatsächlichen zufällig sind, und das Gegentheil jeder Vernunftwahrheit ist unmöglich, während dasjenige einer bloß thatsächlichen möglich ist. Nur von den Vernunftwahrheiten ist es daher auch unbedingt gewiß, daß sie ganz allgemein gelten, denn die Sinne geben uns nur Beispiele, d. i. besondere oder individuelle Wahrheiten, und wenn uns auch die Vernunft anräth, zu erwarten, daß das, was einer langen Erfahrung entspricht, auch in Zukunft eintreten

werde, so kann solche Erwartung doch täuschen. Da nun alle Wahrheiten entweder aus der reinen Vernunft oder aus der Erfahrung stammen, so darf man nichts Anderes für ursprünglich gewiß, für keines Beweises bedürftig gelten lassen, als die Thatsachen der Erfahrung und die identischen Sätze. Die Erfahrung und das Denkgesetz der Identität oder des Widerspruches sind die einzigen ursprünglichen Prinzipien. Mit Hülfe dieser Prinzipien, und nur dieser beiden, müssen alle Sätze, die weder unzweifelhafte Thatsachen ausdrücken noch identisch sind, bewiesen werden.

Der Umfang des Gebietes der Vernunfterkenntnisse ist nach Leibniz ein weiter. Innerhalb desselben liegt die ganze reine Mathematik; ferner sind, wie er sagt, die Logik mit der Metaphysik, an die sich die (natürliche) Theologie, und die Moral, an die sich die Rechtswissenschaft schließt, voll von solchen Wahrheiten. Bezüglich der Geometrie bemerkt er, ihre Wahrheiten seien allerdings noch nicht sämmtlich auf primitive zurückgeführt, Euclid habe eine Reihe von Sätzen, die nicht identisch seien, als keines Beweises bedürftige Axiome an die Spitze gestellt, es müsse aber möglich sein, dieselben aus identischen Sätzen herzuleiten. Die Erkenntnisse, welche die Existenz eines gedachten Gegenstandes zum Inhalte haben, schließt er von dem Gebiete der reinen Vernunft aus, ausgenommen diejenige des Daseins Gottes, sofern sie (ontologisch) aus dem Begriffe Gottes gefolgert wird. Insbesondere rechnet er, wie schon erwähnt wurde (S. 403 f.), mit Spinoza gegen Locke die Gewißheit des eigenen Daseins zu den auf Erfahrung beruhenden, obwohl ihm die Vorstellung des eigenen Ich für eine angeborene oder eine solche des reinen Verstandes und näher für diejenige, welche alle anderen dieser Art in sich birgt, gilt.

Wenn die mathematischen, die logischen und zum Theil wenigstens die metaphysischen und die moralischen Erkenntnisse der reinen Vernunft angehören, so können die primitiven Vernunftwahrheiten nicht ausschließlich in Sätzen von der Art der oben als Beispiele angeführten: „Was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben“, „Ein gleichseitiges Rechteck ist ein Rechteck“, „Die Wärme ist nicht dasselbe wie die Farbe“, in bloßen Tautologien, bestehen, denn die aus Tautologien abgeleiteten Sätze können offenbar selbst wieder nichts Anderes als Tautologien sein, sondern es müssen sich unter ihnen auch solche Wahrheiten finden, die eine wirkliche Einsicht in die Natur ihres Gegenstandes enthalten. Wie ist es aber möglich, daß ein Satz, dessen kontradiktorisches Gegentheil einen ausdrücklichen Widerspruch einschließt, ein identischer Satz, eine solche Bedeutung habe? Leibniz hat dieses hier schon mehrfach (in den Abschnitten über Aristoteles S. 102, Hobbes S. 213 f., Cartesius S. 260, Locke S. 350, Hume S. 374) berührte Problem wohl bemerkt, aber eine befriedigende Lösung ist ihm nicht gelungen. Wie es scheint, sollen (wie ähnlich schon Hobbes

gemeint hatte) die nicht tautologischen primitiven Vernunftwahrheiten sämmtlich in Realdefinitionen bestehen, d. i. in solchen Definitionen, welche nicht bloß, wie die Nominaldefinitionen, die zu definirende Vorstellung von allen anderen Vorstellungen unterscheiden, sondern auch die Möglichkeit des Gegenstandes derselben zu erkennen geben. Realdefinitionen aber, meint er weiter, könne die Vernunft ohne Hülfe der Erfahrung nur von angeborenen Ideen geben. Die angeborenen Ideen seien also die Quelle der angeborenen oder der nothwendigen und ewigen Wahrheiten. Daß es in der That möglich ist, von Definitionen mittelst strenger Schlüsse zu wirklichen Erkenntnissen zu gelangen, zeigt Leibniz an dem Beispiele des Satzes $2+2=4$. Aus den Definitionen der Zahlen 2, 3 und 4, daß 2 soviel wie $1+1$, 3 soviel wie $2+1$, 4 soviel wie $3+1$ bedeutet, folgt nämlich, daß $2+2$ mit $2+1+1$, dieses mit $3+1$ und mithin auch $2+2$ mit $3+1$ oder 4 identisch ist.

Wie die Möglichkeit der aus der reinen Vernunft stammenden oder nothwendigen Wahrheiten, so bildet auch diejenige der aus der Erfahrung stammenden oder thatsächlichen oder zufälligen ein Problem. Der leibnizschen Metaphysik zufolge nämlich existirt nichts, was nicht nothwendig existirte, und geschieht nichts, was nicht nothwendig geschähe. Gott existirt, weil er möglich ist, und das heißt nichts Anderes, als daß in dem widerspruchslosen Begriffe Gottes die Existenz liegt, daß es also ein Widerspruch sein würde, von Gott die Existenz zu verneinen, und daß derselbe mithin nothwendig existirt. Jede Monade ferner existirt, weil sie possibel und kompossibel ist, d. h. weil sie für sich betrachtet möglich ist und zu der besten der an sich möglichen Welten gehört, welche in Rücksicht auf die Vollkommenheit Gottes die einzig mögliche ist. In der Verbindung ihrer Possibilität und Kompossibilität besteht aber die vollständige Möglichkeit jeder Monade, also existirt jede Monade, weil sie vollständig möglich ist. Und das heißt wiederum nichts Anderes, als daß in dem adäquaten Begriffe jeder wirklich existirenden Monade, der eine Beziehung auf den Begriff Gottes einschließt, die Existenz liegt, woraus folgt, daß jeder wirklich existirenden Monade ihre Existenz nach dem Satze des Widerspruchs, mithin nothwendig zukommt. Endlich ist der ganze Lauf des Geschehens in jeder Monade durch ihre sie von allen anderen unterscheidende individuelle Natur bestimmt, und das heißt, daß in dem Begriffe jeder Monade der ganze Lauf des in ihr sich vollziehenden Geschehens als Prädikat liegt und mithin nothwendig ist. Wenn nun Alles, was ist und geschieht, nothwendig ist und geschieht, und zwar nothwendig in dem Sinne dessen, dessen Gegentheil unmöglich ist, weil es einen Widerspruch enthält, so scheint es zufällige Wahrheiten, Wahrheiten, deren Gegentheil keinen Widerspruch einschlösse, nicht geben zu können. Leibniz löst dieses Problem, an dessen ganz unverhüllter Darlegung ihn freilich

seine Rücksicht auf theologische Bedenken gehindert hat, durch die Unterscheidung der Bedeutung, welche eine Wahrheit an sich oder, was dasselbe ist, in Beziehung auf den Verstand Gottes, und derjenigen, welche sie in Beziehung auf den menschlichen Verstand haben kann. Für den menschlichen Verstand, der zwar einsehen kann, daß die beste aller an sich möglichen Welten existiren muß, aber aus dieser allgemeinen Einsicht den individuellen Begriff keiner einzigen der Substanzen, aus denen diese Welt besteht, herleiten kann, sind alle Wahrheiten, welche sich auf dasjenige beziehen, wodurch sich die beste der möglichen Welten von den übrigen unterscheidet, zufällig und müssen es immer bleiben. Für Gott dagegen, dessen Verstand alle möglichen Welten, jede in ihrer ganzen Bestimmtheit, in sich faßt und weiß, welche von ihnen das größte Maß an Vollkommenheit besitzt, sind alle Wahrheiten nothwendig; er erkennt auch diejenigen, die wir nur aus der Erfahrung schöpfen können und die daher für uns zufällig sind, a priori. Der Unterscheidung der auch für uns nothwendigen und der für uns zufälligen Wahrheiten korrespondirt hiernach eine die Wahrheiten an sich oder in ihrer Beziehung auf den göttlichen Verstand betreffende Unterscheidung, diejenige von Wahrheiten, welche durch den Verstand Gottes, sofern derselbe gewissermaßen seinem auf das Beste gerichteten Willen vorhergeht und denselben bedingt, bestehen, und von solchen, welche von dem Willen Gottes oder von seinem Verstande insofern, als derselbe von den Absichten Gottes weiß, abhängen. Wenn Leibniz der letzteren Unterscheidung nun doch wieder die Wendung giebt, als seien auch für Gott nur die seinem Willen vorhergehenden Wahrheiten nothwendig und als ständen die anderen unter einem Prinzip — er bezeichnet es als das der Angemessenheit (convenance) oder der Wahl des Besten —, welches dem des Widerspruchs als ein gleich ursprüngliches zur Seite zu stellen sei, so hat man darin offenbar nichts Anderes als eine Nachgiebigkeit gegen seine theologische Neigung zu sehen.

Für die Behauptung, daß alle Wahrheiten an sich nothwendig sind, also vermöge des bloßen Prinzips des Widerspruchs Wahrheiten sind, braucht man sich übrigens nicht auf die Metaphysik zu berufen. Dieselbe ergiebt sich, nach dem Discours de métaphysique, auch aus einer rein logischen Erwägung. Fragt man nämlich, was es heiße, daß ein Prädikat einem Subjekte zukommt, so steht, wie die genannte Schrift erklärt, fest, daß jede Aussage eine gewisse Grundlage (fondement) haben muß, und daß, wenn ein Satz nicht identisch ist, d. h. wenn das Prädikat nicht ausdrücklich (expressement) in dem Subjekte enthalten ist, es doch in der Weise des Angelegt-seins (virtuellement) darin enthalten sein muß. „Der Subjektsbegriff muß also immer den Prädikatsbegriff einschließen, so daß derjenige, der eine vollkommene Einsicht in den Begriff des Subjektes hätte, auch

urtheilen müßte, daß das Prädikat ihm angehört." „Der Begriff einer individuellen Substanz schließt ein für allemal Alles ein, was ihr jemals begegnen kann, und wenn man diesen Begriff betrachtet, kann man darin Alles sehen, was sich mit Wahrheit von ihr wird aussagen lassen, so wie wir in der Natur des Kreises alle Wahrheiten sehen können, die man aus derselben ableiten kann." Denselben Gedanken spricht Leibniz in dem zehnten der von Grotefend herausgegebenen Briefe mit den Worten aus: „In jedem bejahenden wahren Urtheile, mag es nothwendig oder zufällig, allgemein oder einzeln sein, ist der Begriff des Prädikates auf irgend eine Weise in dem des Subjektes befaßt; praedicatum inest subjecto, oder ich weiß nicht, was Wahrheit heißt." Die Frage, wie hiermit die Unterscheidung der nothwendigen und der zufälligen Wahrheiten zusammen bestehen könne, wird in dem Discours de métaphysique in dem oben angegebenen Sinne beantwortet. Das, was für den Verstand Gottes, inwiefern derselbe als dem Willen Gottes vorhergehend und ihn bedingend betrachtet wird, wahr ist, wird hier als das in sich selbst Nothwendige (nécessaire en soi-même), und sein Gegentheil als das in sich selbst Unmögliche, und das, was für den um die Absichten Gottes wissenden, also durch den Willen Gottes bedingten Verstand wahr ist, als das hypothetisch oder accidentell Nothwendige (nécessaire ex hypothesi ou par accident) bezeichnet.

Leibniz hat dem Satze, daß jede Wahrheit an sich oder für einen vollkommenen Verstand eine nothwendige ist, indem ihr Prädikat in ihrem Subjekte offen oder versteckt enthalten ist, den Namen des Prinzips des zureichenden Grundes (principe de la raison suffisante oder déterminante, principium rationis sufficientis) gegeben. „Es muß, sagt er in dem eben angezogenen Briefe, immer eine Grundlage (fondement) der Verknüpfung der Glieder (d. i. des Subjektes und des Prädikates) eines Urtheils geben, die sich in deren Begriffen finden muß. Dies ist mein großes Prinzip, von dem ich glaube, daß sich in seiner Anerkennung alle Philosophen vereinigen müssen und zu dem sich das gewöhnliche Prinzip, daß nichts ohne Grund geschieht, warum die Sache sich vielmehr so als anders zugetragen hat, als ein Zusatz verhält." In dem folgenden Briefe giebt er dem Satze vom zureichenden Grunde den Ausdruck: Nichts ist ohne Grund, oder jede Wahrheit hat ihren aus den Begriffen der Termini (des Subjektes und des Prädikates) hergenommenen Beweis a priori. Aehnlich erklärt er in dem Aufsatze de scientia universali den Begriff des Grundes; daß jede Wahrheit ihren Grund haben müsse, heiße so viel, wie daß der Begriff des Prädikates immer in dem des Subjektes, sei es ausdrücklich, sei es eingehüllt (vel expresse vel implicite), enthalten sei, und das nicht weniger bei äußeren als bei inneren Merkmalen, nicht weniger in den zufälligen

als in den nothwendigen Wahrheiten. Nach der Theodicee ist unter dem zureichenden Grunde eines Sachverhaltes zu verstehen: etwas, was zum Beweise a priori (à rendre raison a priori) dafür, daß dieser Sachverhalt und nicht statt seiner ein anderer existirt, dienen kann. In der Monadologie giebt er von dem neuen Prinzipe die Erklärung, es sei dasjenige, kraft dessen wir annehmen, daß keine wirkliche Thatsache und kein wahres Urtheil sein könne, ohne daß ein zureichender Grund vorhanden sei, warum es sich so verhalte und nicht anders. In den Prinzipien der Natur und der Gnade giebt er ihm den Ausdruck: Nichts geschieht ohne zureichenden Grund, d. h. ohne daß es für denjenigen, der die Dinge hinreichend kännte, möglich wäre, einen Grund anzugeben, der zu bestimmen hinreichte, warum es sich so verhält und nicht anders. Nach diesem Prinzipe, fügt er hinzu, sei die erste Frage, die man aufzuwerfen das Recht habe, die, warum vielmehr etwas als nichts existire, und, die Nothwendigkeit vorausgesetzt, daß es Dinge gebe, müsse man weiter darüber Rechenschaft geben können, warum dieselben so und nicht anders existiren.

Leibniz pflegt die Grundsätze des Widerspruches und des zureichenden Grundes als die ersten Prinzipien des Denkens nebeneinander zu stellen. Es kann jedoch nach dem bisher Mitgetheilten kein Zweifel darüber sein, daß nach seiner Ansicht der Satz vom Grunde sich zu demjenigen des Widerspruches wie der besondere Fall zur allgemeinen Regel verhält. Als ein Prinzip ist derselbe ja nicht der Ausdruck einer Erfahrungsthatsache, sondern eine Vernunftwahrheit, und nicht eine aus einer anderen abgeleitete, sondern eine ursprüngliche Vernunftwahrheit (als solche bezeichnet sie Leibniz auch in dem oben erwähnten Briefe), alle primitiven Vernunftwahrheiten aber sind wahr nach dem Prinzipe der Identität oder des Widerspruches. Der Discours de métaphysique enthält nach dem oben Mitgetheilten auch den Nachweis, daß man sich nur den Subjektsbegriff des Satzes vom zureichenden Grunde klar zu machen braucht, um zu sehen, daß in demselben sein Prädikatsbegriff enthalten ist. Wahr nämlich heißt ein Urtheil dann, wenn dem Gegenstande die von ihm ausgesagte Bestimmtheit zukommt, und daß einem Gegenstande eine gewisse Bestimmtheit zukommt, heißt, wie Leibniz erklärt (siehe oben), nichts Anderes, als daß im Begriffe desselben derjenige dieser Bestimmtheit enthalten sei, eben dieses aber und nicht mehr ist es, was der Satz des zureichenden Grundes von den wahren Urtheilen behauptet. Hiermit stimmt es überein, wenn Leibniz in den der Theodicee angehängten Bemerkungen über ein englisches Buch erklärt, man könne von den beiden großen Prinzipien des Denkens in gewisser Weise sagen, daß sie in der Definition des Wahren und des Falschen eingeschlossen seien.

Das Prinzip des zureichenden Grundes gilt, wie auch Leibniz wiederholt erklärt, gleich demjenigen des Widerspruches, sowohl für die durch die

bloße Vernunft erkennbaren nothwendigen, als auch für die den Thatsachen der Erfahrung zu entnehmenden zufälligen Wahrheiten. Es hat aber, wie Leibniz freilich nur andeutet, in der von den Thatsachen der Erfahrung ausgehenden Erkenntnißthätigkeit einen besonderen Gebrauch. Den zureichenden Grund einer Thatsache nämlich können wir nicht wie denjenigen eines nothwendigen Sachverhaltes, z. B. einer geometrischen Beziehung, durch bloße Zergliederung finden, aber wir können, da wir wissen, daß auch das für unseren Verstand Zufällige doch an sich seinen zureichenden Grund oder seine Ursache hat, die Thatsachen, die wir beobachten, untereinander nach den Verhältnissen von Grund und Folge oder von Ursache und Wirkung verknüpfen, also durch die Vernunft verknüpfen, während die Thiere sie nur durch das Gedächtniß und die Einbildungskraft verknüpfen können (vergleiche oben S. 422, 423). Wir können uns ferner mittelst des Prinzips des zureichenden Grundes von der Wahrnehmung der Thatsachen zur Erkenntniß Gottes erheben, indem wir auf das Dasein eines letzten zureichenden Grundes des ganzen endlosen Gewebes von Gründen und Folgen, das uns in der Erfahrung entgegentritt, schließen. Wenn Leibniz freilich in der Theodicee, sowie in seinem fünften Briefe an Clarke meint, ohne das Prinzip des zureichenden Grundes würden wir das Dasein Gottes nicht beweisen können, so vergißt er seine Zustimmung zum ontologischen Beweise.

Mit dem Verhältnisse von Grund und Folge gilt Leibniz wie Spinoza dasjenige von Ursache und Wirkung für einerlei, wie man, wenn es noch eines Beweises bedürfte, schon daraus ersehen könnte, daß er wiederholt das Wort raison durch cause ersetzt. Auf die Frage, wie sich in dieser Auffassung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung der in seiner Metaphysik eine so bedeutende Rolle spielende Begriff der Kraft einfügen lasse, der, wie er auch näher erklärt werden mag, jedenfalls etwas, sei es zu dem allgemeinen Verhältnisse der Kausalität, sei es zu einer besonderen Art derselben Gehörendes zum Gegenstande haben soll, — auf diese Frage findet sich in Leibnizens Schriften keine Antwort. (Vergleiche oben S. 372 f.)

6. Das Wollen.

Ueber Leibnizens ethische Ansichten geben nur vereinzelte Aeußerungen und einige kleine Skizzen Auskunft. Nach denselben besteht zwischen ihm und Spinoza eine weitgehende Uebereinstimmung. Mit diesem theilt er zunächst den Determinismus. Der Satz vom zureichenden Grunde findet auch auf das Wollen ausnahmslose Anwendung. So verlangt es auch die Lehre von der präſtabilirten Harmonie, der zufolge ja in jeder Monade, die vernünftigen Geister nicht ausgenommen, durch ihre Eigenart alle ihre

künftigen Zustände und Thätigkeiten determinirt sind. Leibniz will zwar nicht zugeben, daß der Wille stets mit Nothwendigkeit so wähle, wie er es thue; die Willensentscheidungen seien wie Alles, was die Einzeldinge angehe, zufällige Thatsachen, denn keine sei von der Art, daß ihr Gegentheil einen Widerspruch einschließe; der Grund, daß man sich so und nicht anders entscheide, nöthige nicht, sondern bestimme die Neigung (semper datur ratio inclinans quidem non tamen necessitans, ut sic potius quam aliter fiat). Aber die in den vorigen Abschnitten dargestellten Lehren lassen keinen Zweifel darüber, was von dieser Unterscheidung des Nothwendigen und des Zufälligen, des Nezessitirens und des Inklinirens zu halten sei. Uebrigens erklärt er ausdrücklich: „Alle Thätigkeiten sind determinirt und niemals indifferent. . . . Die Freiheit der Indifferenz ist unmöglich. Sie findet sich nicht einmal in Gott, denn derselbe ist determinirt, das Beste zu wirken, und die Kreatur wird immer durch innere und äußere Gründe determinirt." Der unmöglichen Freiheit der Indifferenz stellt Leibniz, ähnlich wie Spinoza, eine andere Freiheit gegenüber, nämlich das Vermögen des vernunftbegabten Geistes zu spontanen Thätigkeiten. Unter spontanen Thätigkeiten aber versteht er diejenigen, deren Grund in dem thätigen Subjekte selbst liegt, im Gegensatze zu den erzwungenen, deren Grund ein äußerer ist. Nur die spontanen Thätigkeiten sind demnach Thätigkeiten im engeren Sinne des Wortes, Aktionen, die erzwungenen sind Erleidungen, Passionen, und die ersteren gehen aus der Vollkommenheit, die letzteren aus der Unvollkommenheit des Wesens, in welchem sie stattfinden, hervor (vergl. oben S. 418 f.), so daß eine Substanz, je mehr sie durch sich selbst determinirt und von der Indifferenz entfernt ist, um so vollkommener ist. Die Freiheit ist demnach das Vermögen des vernunftbegabten Geistes zu Thätigkeiten, deren Grund in ihm selbst, inwiefern er vernunftbegabt ist, liegt, oder die aus seiner, in seiner Vernünftigkeit bestehenden Vollkommenheit hervorgehen. Je mehr wir also mit Vernunft handeln, um so mehr werden wir durch die Vollkommenheiten unserer Natur determinirt und um so freier sind wir; je mehr dagegen aus Leidenschaft (ex animi passionibus) gehandelt wird, um so größer ist die Knechtschaft.

Zweitens hält Leibniz mit Spinoza dafür, daß der Grundtrieb jedes Wesens gerichtet sei auf die Erhaltung und Steigerung der eigenen Vollkommenheit oder Realität oder Wirkungsfähigkeit, und daß in der Empfindung der eigenen Vollkommenheit die Lust, die sinnliche nicht minder als die geistige, und in der Empfindung der eigenen Unvollkommenheit die Unlust bestehe, und folgert mit ihm hieraus, daß der Grundtrieb jedes Wesens den Gewinn eigener Lust und die Vermeidung eigener Unlust zum Gegenstande habe. Er setzt demnach auch das Gute der Lust und dem, was

Lust nach sich zieht, also dem Angenehmen und Nützlichen, das Ueble dem Schmerz und dem, was Schmerz zur Folge hat, gleich.

Drittens folgt Leibniz Spinoza in der Unterscheidung des durch die Vernunft geleiteten, also freien Wollens und Handelns als des moralischen oder tugendhaften und des durch das vernunftlose Vorstellen oder die Leidenschaft geleiteten, mithin unfreien, als des untugendhaften, sowie in näheren Bestimmungen dieses Gegensatzes. Während das blinde Begehren auf die Lust in der Gegenwart gerichtet ist, die leicht größere Unlust nach sich ziehen kann, faßt die Vernunft die Zukunft und das Beständige ins Auge. Sie räth uns, auf ein kleineres Gut zu verzichten, wo dies zum Gewinne eines größeren oder zur Vermeidung größeren Uebels erforderlich ist, und heißt uns, nach Glückseligkeit d. i. nach einer beständigen Lust zu streben. Es giebt aber eine Weise der Beglückung, von der es gewiß ist, daß sie beständig ist und nicht betrügen noch eine künftige Traurigkeit verursachen kann, daß vielmehr der Nutzen von ihr sogar noch nach diesem Leben bei der Seele bleibt. Das ist die Freude des Verstandes an seiner Erleuchtung und der daraus entspringenden Neigung des Willens zum Guten, an dem immerwährenden Fortgange in Weisheit und Tugend. Die Vollendung dieses Glückes ist die Liebe zu Gott, welche nichts Anderes ist als die Erkenntniß der Vollkommenheit Gottes und seiner Glückseligkeit. Dieser Freude also strebt der von der Vernunft Geleitete vor Allem nach, während er die Lust der Sinne nur nach den Regeln der Vernunft, wie eine Speise, Arznei oder Stärkung gebraucht.

In einem wichtigen Punkte ist jedoch Leibnizens Ansicht von dem Endziele des natürlichen Begehrens wie auch des durch die Vernunft geleiteten oder des sittlichen Wollens derjenigen Spinozas entgegengesetzt. Während uns nach Spinoza die Vernunft lediglich deshalb zum Wohlthun anhält, weil unser eigenes Wohl durch die Folgen, die das Wohl unserer Mitmenschen für unsere Lage und unser Ergehen hat, bedingt ist, oder weil, mit seinen Worten zu reden, nichts dem Menschen nützlicher ist als der Mensch, ist Leibniz überzeugt, daß zwar alle Ziele des Begehrens in dem Einen der eigenen Lust befaßt seien, daß aber zur Natur des Menschen ein Instinkt gehöre, dem zufolge er seine Lust unmittelbar in dem Glücke Anderer finden könne, ein Instinkt uninteressirter Nächstenliebe, und daß die Handlungen der Humanität, zu denen uns der Instinkt treibe, weil sie uns unmittelbar Vergnügen machen, auch von der Vernunft gefordert werden, weil sie recht seien, d. h. weil die Bethätigung der Nächstenliebe zu unserer Vollkommenheit, also zu dem, worin wir allein wahre Glückseligkeit finden können, gehöre. Die Liebe, definirt er, bestehe darin, daß einem das Glück Anderer unmittelbar Lust und das Unglück Anderer Schmerz bereiten. Diese Definition, fügt er hinzu, bringe zwei Wahrheiten,

die unverträglich scheinen, in Einklang, daß wir nämlich Alles, was wir thun, zu unserem eigenen Wohle thun, und daß wir das Wohl derer, die wir rein und wahrhaft lieben, ohne Rücksicht auf den eigenen Vortheil erstreben.

Von Leibniz führt die Geschichte der deutschen Philosophie zu **Christian Wolff.** Derselbe ist 1679 in Breslau geboren. Er hat als Professor der Philosophie zuerst an der Universität zu Halle, dann, nachdem er dort auf Betreiben seiner theologischen Kollegen von der pietistischen Richtung wegen seiner Lehre seines Amtes entsetzt und aus Preußen ausgewiesen worden war, an der Universität zu Marburg, zuletzt wieder, von Friedrich dem Großen in Ehren zurückberufen, in Halle gewirkt. Dort ist er 1754 gestorben.

Die zahlreichen Schriften Wolffs, durchweg in der Form von Lehrbüchern gehalten, sind zum Theil in deutscher, zum Theil in lateinischer Sprache verfaßt. Die deutschen bringen seine Lehre so vollständig zur Darstellung, daß man der lateinischen, etwa bis auf den über die Gliederung seines Systems genauere Auskunft gebenden Discursus praeliminaris der Logica, entbehren kann. Und unter den deutschen sind wiederum drei, auf die sich auch ein eingehenderes Studium seines Lehrgebäudes beschränken darf: die Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes, die Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen (der zweite Theil dieses Werkes besteht in ausführlichen Anmerkungen zum ersten), und die Vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. Der Gebrauch der deutschen Sprache in einem großen Theile seiner Schriften sowie auch in seinen Vorlesungen ist ein Verdienst, das Wolff nicht vergessen werden darf. War ihm darin auch der Rechtsphilosoph Thomasius vorangegangen, so hat doch er erst der Angemessenheit der deutschen Sprache zur wissenschaftlichen Darstellung allgemeine Anerkennung verschafft. Durch ihn sind auch für eine Reihe philosophischer und allgemein wissenschaftlicher Begriffe die deutschen Bezeichnungen, wie sie seitdem im Großen und Ganzen in Gebrauch geblieben sind, festgestellt worden.

Man pflegt das von Wolff aufgestellte System nach dem Vorgange seines Schülers Bilfinger das leibniz-wolffische zu nennen. Und in der That ist der philosophische Gehalt desselben, wenn sein Urheber auch selbst gegen jene seine Arbeit herabsetzende Bezeichnung glaubte Einspruch erheben zu dürfen, im Wesentlichen den Schriften Leibnizens entnommen. Wolff hat zwar nicht bloß die Lehren seines Meisters zu einem gegliederten Ganzen zusammengestellt und da, wo er bloße Umrisse vorfand, dieselben ausgefüllt, sondern auch sachliche Ergänzungen, und zwar zum Theil um-

fangreiche, in selbständiger Weise hinzugefügt und andererseits auch in Hauptpunkten tiefgreifende Aenderungen vorgenommen, allein die ersteren sind doch von untergeordneter Bedeutung, und die letzteren werden schwerlich als Verbesserungen betrachtet werden können.

Das von Wolff errichtete Lehrgebäude will vor Allem dem Bedürfnisse nach Klarheit und Faßlichkeit für den gesunden Menschenverstand, nach übersichtlicher Ordnung des Erkenntnißstoffes und nach äußerlicher Vollständigkeit und Genauigkeit des Beweisverfahrens Genüge thun. Die Methode, durch welche diese Vorzüge erreicht werden sollen, ist derjenigen der euclidischen Geometrie nachgebildet. Das Streben nach Verständlichkeit und Gründlichkeit ist jedoch bei Wolff in eine Sucht des Demonstrirens ausgeartet. Oft verliert er den Maßstab für die Beurtheilung, welche Gegenstände eine Behandlung in streng wissenschaftlicher Form erheischen oder einer solchen wenigstens werth sind. Der Gedankeninhalt seiner zahlreichen Werke entspricht infolge dessen nicht entfernt ihrem Umfange. Nicht selten auch überschreitet er die Grenze, die das bloß Kleinliche vom Lächerlichen trennt.

Aus der Absicht Wolffs, der Philosophie die Form einer streng demonstrativen Wissenschaft zu geben, darf man nicht schließen, es solle in derselben nur die reine oder, wie er sich ausdrückt, die lautere Vernunft das Wort führen. Vielmehr verschmäht er die Hülfe der Erfahrung so wenig, daß alle Theile seines Systems, mit Ausnahme desjenigen, der die Grundwissenschaft bilden soll, der Ontologie, und der Lehre von den Schlüssen, eine Menge aus dieser Quelle geschöpfter Sätze enthalten und dessen auch gar nicht Hehl haben. Die Wissenschaft (und dieses Wort gebraucht er gleichbedeutend mit Philosophie oder Weltweisheit) fängt nach ihm allerdings erst da an, wo die Erfahrung aufhört, aber sie hat das Recht und die Aufgabe, alle sicheren Erfahrungserkenntnisse, die sie zu Demonstrationen verwenden kann, aufzunehmen. Wissenschaft, erklärt er, heiße die Fertigkeit des Verstandes, zu demonstriren, d. h. Alles, was man behaupte, aus unwidersprechlichen Gründen, also durch Schlüsse, welche zuletzt nichts als Erklärungen, klare Erfahrungen oder Grundsätze zu Vordersätzen haben, darzuthun; so kommen sie von der Vernunft her, denn diese sei das Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen, während da, wo diese Einsicht fehle, bloße Erfahrung sei.

Innerhalb der den bloßen Erfahrungen entgegengesetzten Vernunfterkenntnisse unterscheidet jedoch auch Wolff solche aus reiner Vernunft und solche, welche der Erfahrung entnommene Sätze zur Voraussetzung haben. „Wenn man, erklärt er, den Zusammenhang der Dinge dergestalt einsiehet, daß man die Wahrheiten miteinander verknüpfen kann, ohne einige Sätze aus der Erfahrung anzunehmen, so ist die Vernunft lauter; hingegen, wenn man Sätze aus der Erfahrung mit zu Hülfe nimmt, bleiben wir

stehen, und unsere Vernunft kann nicht weiter fort. Wir finden es in den Wissenschaften zur Genüge, daß unsere Vernunft nicht immer lauter ist, sonderlich in Erkenntniß der Natur und unser selbst. Und ich halte es auch für den sichersten Weg, daß wir in Erkenntniß der Natur nichts annehmen, als was in untrüglicher Erfahrung gegründet ist. Denn diejenigen, welche der Vernunft mehr einräumen wollen, als sie Recht dazu gehabt, sind auf erdichtete Dinge gefallen und dadurch von der Wahrheit zu Irrthümern abgewichen. In der Arithmetik und Geometrie, im Gleichen der Algebra haben wir Proben der lauteren Vernunft; denn hier gehen die Schlüsse als aus deutlichen Begriffen und einigen Gründen, die von den Sinnen abgesondert." Für das allgemeine Prinzip, welches den reinen Vernunfterkenntnissen ihre Gewißheit verleiht, hält Wolff mit Leibniz den Satz des Widerspruchs. Die primitiven unter ihnen, aus denen alle anderen bewiesen werden müssen, oder die Grundsätze erklärt er demnach für identische Sätze, die, wie er erläutert, solche sind, die aus bloßen Erklärungen (Definitionen) abzuleiten sind', deren Wahrheit man mithin einsieht, weil man sich die Sache nicht vorstellen kann, ohne daß man darinnen zugleich erblickt, was ihr beigelegt wird, wie z. B., wenn man in einer Figur, die von drei geraden Linien eingeschlossen ist, drei Winkel mit vorstellt. Für den Satz des zureichenden Grundes bringt er zwei Beweise bei, während Leibniz, wie er meint, denselben als einen in der Erfahrung gegründeten Satz, dawider man kein Exempel aufbringen könne, angenommen habe. Gäbe es, lautet der erste, etwas, was keinen zureichenden Grund hätte, so müßte es aus nichts entstehen; daß aber aus nichts etwas werden kann, ist unmöglich, denn Nichts nennt man dasjenige, was weder ist noch möglich ist, und was mithin, da das Unmögliche nicht sein kann, auch nicht zu etwas werden kann. Auch der zweite ist indirekt. Könnte sich, meint derselbe, in einem Dinge A eine Veränderung ereignen, die weder in demselben noch außerhalb desselben einen zureichenden Grund hätte, so wäre es möglich, daß in einem Dinge B, welches mit A einerlei wäre, und welches man an die Stelle desselben setzte, diese Veränderung nicht ereignete; solchergestalt aber wäre B, welches mit A einerlei ist, nicht mit A einerlei, es ergiebt sich also Widersprechendes, wenn man den Satz des zureichenden Grundes nicht gelten läßt. Das Verhältniß der Begriffe des Grundes und der Ursache bestimmt Wolff folgendermaßen: „Wenn ein Ding A etwas in sich enthält, daraus man ersehen kann, warum B ist, B mag entweder etwas in A oder außer A sein, so nennt man dasjenige, was in A anzutreffen ist, den Grund von B; A selbst heißet die Ursache, und von B saget man, es sei in A gegründet. Nämlich der Grund ist dasjenige, wodurch man verstehen kann, warum etwas ist, und die Ursache ist ein Ding, welches den Grund von einem anderen in sich enthält."

z. B. „Die Schönheit des Wetters ist der Grund von meinem Ausgehen, und das Wetter, in so weit es schöne ist, eine Ursache meines Ausgehens."

Die Annahme angeborener Ideen hat Wolff, zu dessen Zeit Leibnizens Neue Versuche noch nicht bekannt waren, fallen gelassen. Wenn er erklärt, die Seele sei keine tabula rasa, sie entwickele ihre Begriffe aus sich selbst, so ist dies im Sinne der Lehre von der prästabilirten Harmonie gemeint und wird auch auf alle Begriffe ohne Ausnahme bezogen. Demnach besteht zwischen seiner Ansicht vom Ursprunge der Erkenntnisse und derjenigen Lockes kein Unterschied. Nach beiden stammen alle Vorstellungen aus der Erfahrung und giebt es Urtheilserkenntnisse, zu denen die Vernunft von den Vorstellungen aus ohne nochmalige Erfahrung gelangt.

Die Gliederung des Wolffschen Systems geht aus von der Unterscheidung derjenigen Erkenntniß, welche das, was ist und sein kann, ohne Rücksicht auf die Leitung des menschlichen Verhaltens, und derjenigen, welche die vernünftige Weise der menschlichen Thätigkeit zum Gegenstande hat, oder der theoretischen und der praktischen Philosophie. Die letztere umfaßt außer der praktischen Philosophie im engeren Sinne des Wortes, welche zeigt, „was durch den Willen der Seele möglich ist, und wohin alles dasjenige gehört, was insgemein von dem Rechte der Natur, der Ethik oder Sittenlehre, Politik oder Staatskunst u. s. w. gesagt wird", auch die Logik, da dieselbe lehrt, „wie weit sich der Verstand erstreckt und wie man sich dieses Vermögens bedienen muß, sowohl durch eigenes Nachdenken die uns verborgene Wahrheit zu erkennen, als die von Anderen an das Licht gestellte vernünftig zu beurtheilen". Aus didaktischer Rücksicht stellt Wolff jedoch die Logik der theoretischen Philosophie voran, obwohl diese erst für manche logische Lehren die Beweisgründe liefere. Die Grundwissenschaft der theoretischen Philosophie bildet die Ontologie. In derselben wird die allgemeine Erkenntniß der Dinge, die, sie mögen Körper oder Geister oder Seelen sein, in einigen Stücken einander ähnlich sind, abgehandelt, und also erwogen, was allen Dingen überhaupt zukommt und worin der allgemeine Unterschied derselben anzutreffen ist. An die Ontologie schließt sich die Kosmologie, d. i. die allgemeine Lehre vom Weltgebäude, die Psychologie oder Pneumatologie und endlich die natürliche Theologie. Die Psychologie wird eingetheilt in die empirische und die rationale. Die erstere hat die Erfahrungsthatsachen des Seelenlebens unter deutliche Begriffe zu bringen, die letztere erforscht unter Voraussetzung dessen, was die Ontologie von den Dingen überhaupt, und was die empirische Psychologie von dem der Seele, den übrigen Dingen gegenüber Eigenthümlichen lehrt, das Wesen der Seele, und wie darin das, was wir von ihr wahrnehmen, gegründet ist. Die Ontologie, die Kosmologie, die Psychologie und die natürliche Theologie faßt Wolff zusammen unter dem Namen der Metaphysik. Außer der

Metaphysik zählt er als Theile der theoretischen Wissenschaft noch auf die Mathematik, welche, indem sie alle Dinge auszumessen wisse, die eine Größe haben, uns erst zu der allergenauesten und vollkommensten Erkenntniß führe, die möglich sei, und eine Reihe naturwissenschaftlicher Disziplinen, darunter die Teleologie. Es bleibt aber unklar, durch welche Bestimmung sich die Metaphysik von diesen Wissenschaften abgrenzt, zumal da die Kosmologie, die der Metaphysik zugerechnet wird, zugleich mit den nicht in die Metaphysik aufgenommenen naturwissenschaftlichen Disziplinen zusammen ein größeres Ganzes, die Physik, bilden und für dieses Ganze auch nicht etwa die Bedeutung des allgemeinen oder grundlegenden Theiles haben soll.

Unter den Punkten, in denen Wolff von Leibniz abweicht, ist, abgesehen von der bereits erwähnten Beseitigung des Begriffes der angeborenen Idee, der wichtigste der, daß er zwar an der Annahme schlechthin einfacher Wesen, die als Kräfte zu denken seien, festhält, aber erstens in der Materie nicht ein bloßes Phänomen unserer Sinne, sondern ein wirkliches Produkt aus der Vereinigung einfacher Dinge sieht, und zweitens bestreitet, daß diejenigen einfachen Dinge (der Bezeichnung Monade bedient er sich nicht), aus denen die Materie zusammengesetzt sein soll, nur nach der Analogie unseres Ich, also als vorstellende und begehrende Wesen gedacht werden können. Jedes zusammengesetzte Ding, meint er, muß nothwendig einen Raum erfüllen, denn es besteht aus Dingen, die zugleich sind; wenn aber verschiedene Dinge zugleich sind, so sind sie in einer gewissen Ordnung zusammen, und eben diese Ordnung und weiter nichts ist der Raum. Ebenso nothwendig, wie die zusammengesetzten Dinge räumlich sind, sind ihre einfachen Bestandtheile unräumlich, da der Raum eben nichts Anderes als die Ordnung der zusammengesetzten ist. Wir dürfen daher von dem, was wir in den zusammengesetzten und deshalb körperlichen Dingen wahrnehmen, nichts den einfachen Wesen zuschreiben, aus denen sie zusammengesetzt sind. Durch Ueberlegung finden wir, daß die letzteren für sich bestehende Dinge sind und mithin die Quelle ihrer Veränderungen in sich haben, d. h. daß sie Substanzen und mithin Kräfte sind. Eine anschauliche Erkenntniß besitzen wir nicht von ihnen, denn daß sie vorstellende und begehrende Wesen sind, ist zwar nicht unmöglich, aber unerwiesen und wenig glaublich. Wie es denkbar sei, daß die den Raum erfüllende Materie aus unräumlichen, weder ausgedehnten noch punktuellen Elementen zusammengesetzt sei, und wie es sich mit der Deduktion, wonach alle zugleich seienden einfachen Dinge Elemente zusammengesetzter und mithin körperlicher Dinge sind, vertrage, daß die Seelen, die doch eine Art der einfachen Dinge ausmachen sollen, nicht Elemente der Materie sind (siehe unten), erklärt Wolff nicht.

Mit dieser Abweichung der wolffschen Metaphysik von der leibnizschen hängt eine die Lehre von der prästabilirten Harmonie betreffende zusammen.

Wenn nämlich die Körper nicht bloße Phänomene sind, so ist auch ihre Einwirkung aufeinander durch den Stoß (nur diese läßt Wolff wie Leibniz zu) ein wirklicher Vorgang. Wirken aber die Körper aufeinander ein, so auch die einfachen Wesen, aus denen sie zusammengesetzt sind. Für ganz gewiß will Wolff dies jedoch nicht ausgeben. Auf der anderen Seite aber soll es ganz gewiß sein, daß die Uebereinstimmung des Leibes und der Seele nur als eine prästabilirte gedacht werden könne, und zwar deshalb, weil durch jede Einwirkung, die ein nicht zur Körperwelt gehörendes Ding auf einen Körper ausübte oder von einem Körper erlitte, die Summe der in der Natur vorhandenen lebendigen Kräfte vermehrt oder vermindert werde, dies aber dem von Leibniz entdeckten Gesetze der Konstanz jener Summe widersprechen würde.

Von denjenigen Lehren Wolffs, die als eine Fortbildung leibnizscher Gedanken anzusehen sind, möchte die bemerkenswertheste die von den Vermögen oder Kräften der Seelen sein. Die Grundzüge derselben sind folgende. Als ein einfaches Ding kann die Seele nur Eine Kraft haben. „Demnach können die Sinne, die Einbildungskraft, das Gedächtniß, das Vermögen zu überdenken, der Verstand, die sinnliche Begierde, der Wille, und was man sonst noch mehr durch die in der Seele wahrzunehmenden Veränderungen unterscheiden könnte, nicht verschiedene Kräfte sein. Derowegen muß die einige Kraft der Seele bald Empfindungen, bald Einbildungen, bald deutliche Begriffe, bald Vernunftschlüsse, bald Begierden, bald Wollen und Nicht-Wollen, bald noch andere Veränderungen hervorbringen." Die Eine Kraft der Seele aber, von der alle ihre Veränderungen herkommen, ist die Kraft, nach dem Stande ihres Körpers in der Welt die Welt vorzustellen. Die allgemeinsten Thätigkeiten der Vorstellungskraft sind das Erkennen und das Begehren. Das letztere geht aus dem Erkennen hervor mittelst des Empfindens von Lust und Unlust, welches nichts Anderes ist als ein anschauendes Erkennen von wirklicher oder scheinbarer Vollkommenheit bezw. Unvollkommenheit in uns oder außer uns. Was wir nämlich als gut, d. i. als Lust erregend vorstellen, das begehren wir, und was wir als übel, d. i. als Unlust erregend vorstellen, das verabscheuen wir. Das Begehren ist nichts Anderes als eine Neigung der Seele gegen die Sache, die wir als gut vorstellen, und das Verabscheuen nichts Anderes als ein Sichzurückziehen der Seele von der Sache, die wir als übel vorstellen. Wie schon die Alten erklärt hatten, begehren wir nichts, als was wir für gut, und verabscheuen wir nichts, als was wir für übel halten; die Vorstellungen des Guten und des Ueblen sind die alleinigen Bewegungsgründe des Begehrungsvermögens oder Willens. Mit der Unterscheidung des Erkenntnißvermögens und des Begehrungsvermögens kreuzt sich die des niederen und des höheren Vermögens. Das niedere oder sinnliche

Erkenntnißvermögen, welches auch die Thiere besitzen, bringt nur verworrene Vorstellungen hervor; zu ihm gehören das Empfindungsvermögen, die Einbildungskraft und das sinnliche Gedächtniß. Das höhere Erkenntnißvermögen, welches in der Seele des Menschen zu dem niederen hinzukommt, ist zunächst als Vermögen des deutlichen Vorstellens Verstand und weiter als das aus diesem hervorgehende Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen oder zu schließen, Vernunft. Zwischen dem niederen oder sinnlichen Begehrungsvermögen und dem höheren oder dem Willen besteht der Unterschied, daß die bestimmenden Vorstellungen des Guten und des Ueblen dort dem niederen, hier dem höheren Erkenntnißvermögen angehören.

Dem wolffschen Systeme wurde in reichstem Maße Beifall zu Theil. Es eroberte sich die philosophischen Lehrstühle der Universitäten; Theologen, Juristen und Mediziner schlossen sich ihm an und suchten aus ihm Vortheile für ihre Wissenschaften zu gewinnen; von den Kreisen der Gelehrten aus verbreitete sich sein Einfluß über die Menge der Gebildeten. Unter denen, die als Philosophen von Fach sich zu ihm bekannten und es zu lehren und fortzubilden sich zur Aufgabe machten, waren Männer von vielem Geschick und achtungswerther wissenschaftlicher Kraft. Vor Allen ist hier **Alexander Baumgarten** (1714—1762) zu nennen, der in seinen vielgebrauchten Lehrbüchern mit Erfolg auf die Verbesserung der Lehre Wolffs nach Inhalt und Form und Ausdrucksweise bedacht war, mehr aber als durch diese Arbeiten die Dauer seines Namens dadurch gesichert hat, daß er eine Wissenschaft, deren Aufgaben schon seit alter Zeit mannigfache Erwägungen und Untersuchungen hervorgerufen hatten, zuerst als ein besonderes Ganzes hinstellte, ihr den Namen gab, der ihr seither geblieben ist, und sie in das System der Philosophie einführte, die Aesthetik. Die wenigen philosophischen Lehrer und Schriftsteller, die sich in einer mehr oder weniger entschiedenen Weise ablehnend gegen die wolffsche Philosophie verhielten, wußten derselben doch kein anderes einheitliches Ganzes oder auch nur den Plan zu einem solchen entgegenzusetzen; was sie darboten, war eine ohne bestimmte leitende Grundgedanken hergestellte Verbindung von Ansichten, die sie, soweit sie außerhalb des Gesichtskreises des gemeinen Verstandes lagen, theils älteren Lehren, theils Cartesius und Locke, theils Leibniz und dem Gegner selbst, theils der kirchlichen Theologie entlehnt hatten.

Die wolffsche Schule hat die Herrschaft in der deutschen Philosophie behalten bis zu der durch Kant bewirkten Umwälzung; jedoch nicht ohne einen bedeutenden Wandel in ihrer Haltung. Einerseits fanden bald ihre produktiven Mitglieder im Allgemeinen ihre Befriedigung mehr darin, Erfahrungen, namentlich dem psychologischen Gebiete angehörige, zu sammeln

und vom Standpunkte ihrer Weltauffassung aus zu deuten und zu beleuchten, als in Arbeiten zur Vervollkommnung der Erklärungen und Beweise oder des systematischen Gefüges. Andererseits trat auch innerhalb der Schule jene Neigung zum Eklektizismus, die den ersten Gegnern gemeinsam gewesen war, hervor und gewann rasch an Beifall und Einfluß. Diese Richtungen wurden befördert durch die seit der Mitte des Jahrhunderts sich ausbreitende Bekanntschaft mit den philosophischen und den sich in freieren Betrachtungen über Religion und Sittlichkeit ergehenden Schriften der Engländer, Schotten und Franzosen.

Auch die außerhalb des ausgedehnten Kreises der wolffschen Schule Stehenden fuhren fort, sich durch ein eklektisches Verfahren mit den Grundfragen der Philosophie abzufinden. Zu einer eindringenden Beschäftigung mit denselben fehlte auch bei ihnen der Trieb und die Anlage. Und auch hier wandte sich das Interesse vorzugsweise der Beobachtung des Seelenlebens mit Einschluß der religiösen, moralischen und ästhetischen Empfindungen und Triebe, sowie der Verstandesthätigkeit zu. So verschwand der Gegensatz von Anhängern und Gegnern der wolffschen Philosophie immer mehr.

Außer dem eklektischen Verfahren und der Vorliebe für empirische Psychologie ist für den Zustand der Philosophie in dem zwischen Wolff und Kant liegenden Zeitabschnitte charakteristisch das Streben nach Popularität und Gemeinnützigkeit. Viele, zum Theil in hervorragendem Maße dazu begabte philosophisch gebildete Männer — als der bedeutendste unter ihnen ist wohl **Moses Mendelssohn** (1729—1786) anzusehen — setzten ihre Aufgabe darin, das große gebildete Publikum in leicht verständlichen, sich einer anziehenden, oft schmuckvollen Darstellung befleißigenden Schriften über Religion und Sittlichkeit aufzuklären, das Auge für die in der Natur sich offenbarende Güte und Weisheit Gottes zu öffnen, die Lebenskunst, die in den edleren Freuden des Geistes die Glückseligkeit sucht, zu lehren und zu empfehlen und mit Gründen der Vernunft für den beglückenden Glauben an die persönliche Unsterblichkeit einzutreten. Man pflegt diese Bestrebungen unter dem Namen der Popularphilosophie zusammenzufassen.

Die Popularphilosophie der deutschen Aufklärung bildet das letzte Glied in der Reihe von Erscheinungen, welche mit der Reform der Philosophie durch Cartesius beginnt. Eine neue Reihe knüpft sich an die Umwälzung, die Kants Kritik der reinen Vernunft hervorbrachte.

Gedruckt in der Königlichen Hofbuchdruckerei von E. S. Mittler & Sohn.
Berlin SW., Kochstraße 68—70.

Messerer

Bergmann, Julius,

Geschichte der Philosophie

Bd.: 1

Berlin 1892